

دكتور محمد السيد الجليند

قضية الألوهية

بين الدين والفلسفة

دار عالم للطباعة والنشر والتوزيع
مكتبة دار عالم للطباعة والنشر والتوزيع

0312192



Ibhabhara Medhatina

قضية الألوهية
بين الدين والفلسفة
مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية

بُحْثُ فِي الْأُلُوْهِیَّةِ بَیْنَ الدِّیْنِ وَالفَلَسَفَةِ

مَعَ تَلْفِیْظٍ

کُتَّابُ التَّوْحِیْدِ لِابْنِ نَیْمِیَّةٍ

الدَّکْتُور

مُحَمَّدُ السَّیِّدُ الْجَلِیْنِد

أَسْتَاذُ وَرَئِیْسُ قِسمِ الفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِیَّةِ
دَارُ الْعُلُومِ - جَامِعَةُ الْقَاهِرَةِ

النَّاشِرُ

دَارُ قِبَاءٍ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ وَالتَّوْزِیْعِ (القَاهِرَةُ)

م ٢٠٠١



الإهداء

إلى ابنتي وسام وإلى ابني خالد
داعياً المولى جلّ وعلا أن يصنعهما
على عينه . رعاية وحفظاً . ومعية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

إن الحمد لله. نحمده ونستعينه ونستعديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. وصلّى الله وسلم وبارك على عبد الله ورسوله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. آمين.

وبعد

هذه قضية الألوهية بأبعادها الفلسفية العقلية والدينية، أردنا منها وضع يد القارئ الكريم على سبب الخلاف القائم بين الفرق الإسلامية من جانب وبينها وبين التصور الفلسفي من جانب آخر وبيان أن العقل الإنساني كلما ابتعد عن النص كتاباً وسنة في مسائل الألوهية تكاثرت عليه عوامل الحيرة والاضطراب وتاه في أودية الضلال والخلاف، وكلما تمسك بالنص الديني في هذه القضايا أمن الزلل وحقق الأمان لصاحبه خاصة أن مسائل الألوهية تنتمي إلى عالم الغيب وليس لها في عالم الشهادة نظير فتقاس عليه، ولا ينفع فيها التصور العقلي والتخيل الذهني. بل لابد فيها من اليقين الجازم الذي لا يرقى إليه شك ولا يخالطه ريب.

وحاولنا قدر الإمكان أن نعالج هذه المسائل بأسلوب هادئ موجز في كثير من الأحيان بعيد عن التفصيلات والتفريعات الخلافية.

وكان قصدنا في طرح مواقف علماء الكلام حول هذه المسائل أن نوضح للقارئ أن الخلاف بين المتكلمين وأن بدا كبيراً وواسعاً إلا أنه عند التأمل الدقيق يبدو خلافاً لفظياً في معظمه، يرجع سببه إلى أن كل مدرسة كلامية كانت تستعمل المصطلح، بمعنى يختلف عن المعنى الآخر الذي تريده المدرسة الأخرى لنفس المصطلح فيبدو الخلاف عميقاً والزعاع قائماً ولكن عند النظر الدقيق في تحرير هذه المصطلحات وتحرى مناط الخلاف بين المتكلمين نجد هذا الخلاف يتلاشى تدريجياً حتى ينتهي في النهاية حيث تتحد الأهداف والغايات وأن اختلفت الوسائل والتأويلات.

ومن هنا كان الإجماع منعقداً بين المتكلمين على أن الله تعالى واحد في ذاته، واحد في صفاته، واحد في أفعاله، موصوف بكل كمال وصف نفسه به في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، من غير تشبيه ولا تعطيل وأن الجمع بين الإثبات والتنزيه منهج أقوم في العقل وجاء به النقل الصحيح، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه تعالى خالق كل شيء ومليكه، وأن العباد فاعلون لأفعالهم محاسبون عليها ثواباً وعقاباً وأن الخلاف في التفسير والتأويل لا ينال مما أجمع عليه المسلمون مما جاء في كتاب الله وسنة رسوله، ومضى عليه سلف الأمة، ولقد اخترنا قضايا محورية من علم الكلام لتكون أساساً لهذه الدراسة وما تفرع عنها من وسائل وجزئيات تمثلت هذه القضايا في :

١- قضية التوحيد، وحديث القرآن عن الذات والصفات.

٢- قضية القضاء الإلهي ، وعلاقته بأفعال الإنسان.

٣- قضية المعرفة بين العقل والشرع.

عرضنا خلالها آراء كل من المعتزلة والأشاعرة في ضوء موقف السلف ونصوص الكتاب والسنة، حتى يتبين لنا موقع أقدام كل مدرسة من الصواب والخطأ.

أسأل الله تعالى أن يجعل عملنا خالصاً لوجهه الكريم وألا يجعل لغيره فيه شيئاً، وأن يتقبله منا قبولاً حسناً، وأن يغفر لنا ما قد يبدو فيه من هنا تغير مقصودة آمين.

محمد السيد الجليلند

القاهرة في : ٢٩ رجب سنة ١٤٢١ هـ

٢٤ أكتوبر سنة ٢٠٠٠ م



إِفْضِلْكَ الْإِسْلَامَ

منهج القرآن في الحديث عن الله

لقد شغل موضوع هذا الكتاب عقول الفلاسفة والمفكرين قديماً وحديثاً، وتباينت فيه آراؤهم واختلفت مشاربهم، ابتداء من سقراط إلى الآن. ويشكل هذا الكتاب حلقة فكرية من تلك الحلقات التي بدأها أرسطو بحديثه عن المحرك الأول للعالم ولم تنته بعد.

بيد أن هذا الكتاب في عرضه لقضية الألوهية يختلف في كل جزئية منه عن موقف كبار الفلاسفة الإلهيين منهم والماديين، ذلك أن الموقف الفلسفي يمثل تصوراً عقلياً محدوداً لقضية الألوهية عموماً، وقد يقترب هذا التصور العقلي أحياناً من حقيقة الأمر في هذه القضية ولكنه يتعد عنها في كثير من الأحيان، أما هذا الكتاب فإنه يمثل الموقف الديني في تصويره لقضية الألوهية خالياً من التعقيدات الفلسفية والمناظرات الكلامية الجدلية، وبالمقارنة بين الموقف العقلي متمثلاً في تراث الفلسفة والموقف الديني متمثلاً في هذا الكتاب يتضح للقارئ الفرق بين الموقفين، بين الموقف الفلسفي والموقف الديني، بين التصور العقلي المشوه والتصوير الديني الحق الذي يقدمه القرآن الكريم.



ولكى يتضح أمام القارئ سمو الموقف الديني من قضية الألوهية فضلت أن أضع منهج القرآن في حديثه عن الله مقارناً بالموقف الفلسفي ليكون أمام القارئ الموقفان معاً (الفلسفي والديني) فيقارن بين هذا وذاك ليدرك الفرق بينهما، وآثرت أن أجعل موقف أرسطو ومن تبعه من فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا هو المعبر عن الموقف الفلسفي لأن هؤلاء جميعاً من كبار الذين خاضوا هذه المشكلة وعالجوها بمنطقهم الخاص، ولقد توخيت الإيجاز بقدر الإمكان حتى لا يشعر القارئ بالملل وأرجو ألا يكون إيجازاً مخللاً بالمقصود والله المستعان.

الذات والصفات

. لا شك أن البحث في قضية الألوهية بجوانبها الثلاثة (الذات - الصفات - الأفعال) من أصعب الأمور وأكثرها حاجة إلى اختيار الألفاظ الدقيقة المعبرة عن المعاني المرادة نصاً لا تأويلاً. ذلك أن قضية الألوهية ذاتها من القضايا الشائكة التي قد يكثر فيها الزلل ويسهل الخطأ ما لم يكن هناك حرص مسبق على اختيار الألفاظ، ولو كانت هذه القضية كغيرها من القضايا المحسوسة التي قد يعبر عنها المرء بما يراه من ألفاظ مناسبة لما شاهده منها ومن أحوالها لكان الأمر سهلاً ميسوراً، فما أسهل على الباحث أن يعبر عن الأمور المحسوسة له بالألفاظ المناسبة لأحوالها المعبرة عن صفاتها سواء بالاشتقاق أو بالدلالة المباشرة، أما بالنسبة لقضية الألوهية، فإن الأمر يختلف تماماً عن هذه القضايا الحسية، ذلك أن البحث في قضية الألوهية يتعلق بأمور غيبية لا يمكن التعبير عنها إلا بالألفاظ المناسبة المعبرة عن أحوالها وصفاتها، ونحن لم نشاهد هذه الأمور الغيبية حتى نطلق عليها الألفاظ التي قد نراها أكثر مناسبة من غيرها أو قد نراها أكثر دلالة على المعنى المراد، وهذا هو سر الخطورة الكامنة في بحث قضايا الألوهية عموماً، ومن هنا تأتي صعوبة اختيار الألفاظ وانتقاء الكلمات، ولشدة حرصنا على توضيح هذه القضية من جانب ولصعوبة الخوض فيها من جانب آخر، رأيت من الأفضل الالتجاء إلى نصوص القرآن والسنة في تصويرها لقضية الألوهية، وفي نفس الوقت سوف أركز على نصوص السلف في تصويرهم لهذه القضية حتى نكون أمناء في التعبير عما نريد.

(أ) الذات

لقد احتلت قضية الألوهية أهم جوانب البحوث الفلسفية القديمة والحديثة معاً، ذلك أنها — كانت ولا زالت — أهم مشكلة واجهت العقل البشرى في مراحل تطوره وفي مختلف المجتمعات والأجيال، كما أنها احتلت في الوقت نفسه جزءاً هاماً من تراث الأديان السماوية (اليهودية — المسيحية — الإسلام) ومن هنا اختلفت الحلول وتباينت التصورات العقلية لهذه القضية من فلسفة إلى أخرى، وإذا كان هناك — ولا شك — وحدة متماسكة بين النصوص الدينية الصحيحة في الأديان الثلاثة حول هذه القضية وتصويرها، إلا أن الاختلاف بدا عميقاً وواضحاً بفعل الشراح والمفسرين بين تصوير النصوص وتصور المتأولين لها، فمالت نصوص وشروح اليهودية إلى التجسيم وبالغت في ذلك، بينما مالت نصوص المسيحية إلى التجريد حتى صار إلهها غير معقول فاخترعت له فكرة (الثالوث) حتى يقدر البشر على تصوره، بينما وقف الإسلام وسطاً بين هؤلاء وأولئك، فزعه الله عن تجسيد اليهودية وعن تجريد المسيحية معاً وأخبر عن ذلك بأنه 'سبحانه' «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (الشورى: ١١).

ونجد في الإسلام أن القرآن يمثل همزة الوصل بين السماء والأرض، وبين تصوير المعاني الغيبية وتصور المسلمين لها، وبين الإخبار عن الذات الإلهية، وما يجب لها من صفات الكمال وحكمة الأفعال، وإيمان المسلمين بها وإذعانهم لها.

ولذلك فقد خص القرآن هذه القضية بكثير من النصوص التي تدل على المعنى المراد مباشرة وبدون تأويل ولا تحريف لمعناها.

فهناك آيات تتحدث عن الذات الإلهية وتصويرها للمسلم تصويراً مناسباً لمقدار تعقل الإنسان لها وتصوره لكاملها.

وهناك آيات تتحدث عن الصفات الإلهية وما يجب لله من صفات الكمال التي ينبغي أن يتره فيها عن مشابهة المخلوقين أو مشاركتهم.

وهناك آيات أخرى تتحدث عن مظاهر الحكمة الواضحة في أفعاله، والتي تلفت نظر المسلم ليستنبط منها الدلالة على حكمة الصانع في كل ما يفعل. وسوف نعرض هنا لبيان منهج القرآن في حديثه عن الله — ذاته وصفاته — ونتبع ذلك بالمقارنة بين منهج القرآن ومنهج الفلاسفة والمتكلمين.

كيف تحدث القرآن عن الله :

إذا استقرأنا آيات القرآن التي تحدث عن الذات الإلهية نجدها تخبر بأن «اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» وبأنه تعالى «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (الروم: ٢٧) «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا» (مريم: ٦٥) «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (الأعراف: ١٨٠).

ففي هذه الآيات وغيرها نجد القرآن يحرص على نفي قانون الوالدية، والمولودية، والماتلة، والمكافأة، فهو سبحانه لم يلد، ولم يولد، وليس كمثله شيء، ولا سمى له، ولا كفو له. ومما ينبغى أن يعلم أن هذا النفي الوارد في القرآن حول بعض الصفات التي تتضمن نقصاً معيناً لم يكن مقصوداً لذاته. ذلك لأن النفي عدم محض والعدم في ذاته ليس كمالاً حتى يكون مقصوداً. وإنما الذي قصده الشرع من كل نفي ورد في القرآن لنقص معين هو إثبات ضد هذا النقص المعين. فقوله سبحانه: «لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ» (البقرة: ٢٥٥) لا يقصد به نفي السنة والنوم فقط وإنما يقصد منه إثبات ضد هذا النقص وهو كمال القيومية لله. ولذلك جاء في أول الآية: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ». فمن كمال قيوميته أنه لا تأخذه سنة ولا نوم. وكذلك قوله تعالى «وَلَا يَتَّوَدُّهُ حِفْظُهُمَا». لم يكن مقصوداً به نفي التعب والنصب بقدر ما يقصد به إثبات كمال قدرته على كل شيء. وهكذا سائر آيات النفي الواردة حول نقص معين. فلم يكن النفي فيها مقصوداً لذاته وإنما قصد به إثبات ضده وهو الكمال. فهو مقصود قصد الوسائل وليس قصد الغايات.

كما حرص أيضاً على إثبات أن له المثل الأعلى في السموات والأرض، وأن له الأسماء الحسنى ففي الآيات الأولى أثبت القرآن كمالات معينا لله. وفي الآيات الأخيرة نفى نقصاً معيناً عن الله.

ولم تتعرض هذه الآيات ولا غير لبيان كيفية الرب سبحانه، ولم يوضح لنا القرآن ما كنه ذاته وما حقيقتها، وإنما كانت كل آيات القرآن التي تحدثت عن الله تعالى تدور بين إثبات الكمال لله ونفي النقص عنه، ولم نجد آية واحدة بينت لنا كنه ذاته أو حقيقتها. بل نجد في القرآن ما يفهم منه أن السؤال عن كنه هذه الذات أو حقيقتها غير مرغوب فيه. فلقد سأل فرعون نبي الله موسى قائلاً: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ فقال له موسى: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ (الشعراء: ٢٣ و ٢٤) ومن المعروف أن صيغة السؤال "بما" تعني السؤال عن الكنه والحقيقة، فإذا قيل مثلاً: ما الإنسان؟ بمعنى ما حده وما كنهه. فيقال في الجواب: إنه حيوان ناطق، فيؤخذ في بيان كنه الإنسان وتوضيح حقيقته أمران لا بد منهما :

الأمر الأول : اعتبار الجنس الذي ينتمي إليه الإنسان وهو الحيوان.

الأمر الثاني: اعتبار صفة يختص بها الإنسان دون سائر أنواع الجنس الذي ينتمي إليه وهي صفة الناطقية: وبدون هذين الأمرين لا يكون هناك بيان لحقيقة الإنسان ولا كنهه، وإنما صح بيان حقيقة الإنسان هنا لأن له جنساً ينتمي إليه وهو الحيوان، والأمر بالنسبة لله يختلف تماماً، فهو سبحانه كما أخبر عن نفسه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فكيف يكون له جنس ينتمي إليه حتى يصح أن يقال ﴿ما رب العالمين﴾ ورسَل الله هم أعلم بالله وبصفاته، ولقد أدرك نبي الله موسى ما في سؤال فرعون من لبس وخطأ، فأعرض عن الإجابة عن السؤال المطلوب به بيان الكنه والحقيقة لقصور العقل عن معرفة ذلك، وأخذ يوضح لفرعون صفات الرب بأنه خالق السموات والأرض وما بينهما، ولم يستطيع موسى أن يبين له كيف هو، أو ما كنه الرب، وإنما عدل عن جواب ما هو إلى التعريف به بذكر صفاته المحسوسة آثارها للخلق ليستطيع أن يترقى المرء من المحسوس إلى تعقل الموصوف بهذه الصفات. أما كيف هو، أما كنه ذاته، أما حقيقتها، فلا يعلم ذلك إلا

هو، ومن هنا نستطيع القول بأن كل آية وردت في القرآن الكريم تتحدث عن الذات الإلهية كان هدفها إثبات وجود الرب وإثبات ذاته وليس إثبات كيف هذه الذات ولا بيان حقيقتها أو كنهها.

وإذا تساءلنا عن السبب الذي من أجله حرص القرآن على إثبات وجود الذات دون بيان كيف هذه الذات أو بيان حقيقتها، نجد القرآن نفسه قد أجاب صراحة على هذا السؤال بقوله تعالى : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه : ١١٠) وعدم إحاطة العقل علماً به سبحانه ليس راجعاً إلى أن ذاته غير قابلة لأن تعرف. بل إلى قصور العقل وحدود إمكاناته لتقبل المعرفة، ومما ينبغي أن يعلم أن المعرفة العقلية قد تكون تصديقية وقد تكون تصوورية، فالمعرفة التصديقية هي تلك التي يستطيع العقل أن يتحقق من صدقها بالتجربة والمشاهدة، مثال ذلك إذا أردنا أن نتحقق من صدق القضية القائلة بأن الماء يتركب من أيديروجين وأوكسجين بنسبة ٢ : ١ فإن ذلك يكون سهلاً إذا أخذنا العناصر المكونة للماء وأجرينا عليها التجربة لتثبت أن هذه القضية صادقة أو كاذبة.

أما المعرفة التصورية فلا تصبح يقيناً ما لم نتحقق من صدقها بالتجربة، وإنما تظل هكذا خيالاً عقلياً ما لم يثبت الواقع صدقها، كتصور العقل لما يمكن أن يحدث في المستقبل، وكتصوره أيضاً للأمور الميتافيزيقية، فإن معرفة العقل للهيئة المخصوصة التي قد يكون عليها المستقبل، وتصور العقل للهيئة التي قد تكون عليها الأمور الغيبية يعتبر من هذا النوع، فنحن لم نر ما أخبرت عنه الشرائع من أمور البعث والحساب، ولم نشاهد كيفية مآكل أهل الجنة، وإنما كانت معرفتنا بها عن طريق الإخبار عنها بالآيات والأحاديث.

وما دام الإنسان لم يشاهد هذه الأمور ولم يحس بها فلا يجوز عقلاً أن يجزم فيها برأى قاطع يعتمد فيه على مجرد التصور العقلي لما يمكن أن يكون عليه الأمر، وإنما ينبغي أن يلجأ إلى النصوص التي تخبر عن هذه الأحوال وعن كيفيةها، لأن المطلوب في الإيمان بهذه الأمور هو الاعتقاد الجازم اليقيني، ولا يكفي فيه مجرد التصور العقلي لكيفية معينة

يتخيلها بعقله أو يرسمها له ذهنه لأن كل ما ورد على عقلك عن الله بخلافه لأنه ليس كمثلته شيء.

ومن المعروف أن العقول تتعامل مع الأمور المحسوسة على سبيل التحقق والتيقن، أما مع الأمور التجريدية فتتعامل معها العقول على سبيل التصور والتخيل، من هنا كانت حاجة العقل إلى الدليل القاطع في الأمور الغيبية التي لا تخضع لتجربته الحسية، والدليل هنا ليس إلا النص الصحيح من كتاب أو سنة.

ومن ناحية أخرى فإن العقل البشري مؤهل لأن يدرك نفسه، ويدرك ما دونه من أشياء هذا العالم، ولكنه يعجز عن إدراك حقيقة ما فوقه من الموجودات كالملائكة مثلاً، وكعرفة الذات الإلهية على سبيل الحقيقة، فإن معرفته بهذه الموجودات تظل قاصرة على مجرد التصور والتخيل ما لم يلجأ إلى دليل يقيني من كتاب أو سنة فيؤمن به ويتعقد صدقه. ومعلوم أن مجرد التصور والتخيل لما يمكن أن يكون عليه الأمر لا يكفي في قضية الإيمان التي لا بد فيها من اليقين.

ويبدو أن السلف كانوا أكثر فطنة وذكاء من المتأخرين، لأنهم قد أدركوا هذه الحقيقة، فعرفوا للعقل حدوده التي ينبغي ألا يتجاوزها، وأطلقوا له العنان في المعرفة الحسية المرتبطة بحياة الناس وشؤونهم اليومية، فأثبت العقل فيها جدارته وكفاءته، فأنتج لنا علم أصول الفقه والأحكام الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنة، وإلى جانب ذلك فقد برز دور العقل واضحاً في كثير من أنواع المعرفة الإنسانية المرتبطة بالواقع، فكان لهم دورهم البارز في علوم النحو والرياضيات والطبيعة والكيمياء والطب.

أما فيما يتصل بالأمور الغيبية فكان موقفهم العقلي منها يدل على أنهم كانوا أكثر احتراماً للعقل وأكثر خبرة بطاقته وحدوده، فاعتصموا بالنص الصادق الذي جاء على لسان الرسول الصادق مخبراً عن الغيبات وأحوالها، فأمنوا بإثبات ما أخبر به النص وصدقوا بوجوده، ولم يتعرضوا للبحث في كيفيته لاعتقادهم بأن ذلك مما يعز على العقل الوصول إليه.

فلم يتخيلوا بعقولهم كيفيات محددة لما أخبرت عنه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من الأمور الغيبية، ولم يقولوا بتصورات عقلية مجردة لكيفية الذات الإلهية، ولا كيفية الملائكة أو العرش، ولم يكن ذلك إهمالاً منهم للنظر العقلي كما يقول ذلك بعض الباحثين، وإنما كان اعترافاً منهم بأن العقل وسيلة محدودة من وسائل المعرفة فلا يدرك غير الأمور المحسوسة على سبيل التيقن، ويدرك الأمور الغيبية على سبيل التصور فقط وليس التيقن، كما أن العقل ليس هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة بل هناك وسائل أخرى للمعرفة، والوسيلة اليقينية لمعرفة الأمور الغيبية على سبيل التيقن هي النص الصحيح من كتاب أو سنة وليس العقل منفرداً.

ولقد عبر السلف عن موقفهم هذا بعبارات تدل على صدق الإيمان القائم على الاعتقاد بصحة النص، واحترام العقل معاً، وتدل عبارتهم في ذلك على ذكاء وفطنة ومعرفة كاملة بحقيقة الموقف وبوسيلة الإدراك المناسبة له.

فلقد روى عنه صلى الله عليه وسلم: "تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته" ذلك أن التفكير في الآلاء والنعم يمكن للعقل أن يستنبط منها عظمة الصانع وحكمته وما يليق به من صفات الكمال والجلال، فيعرفه حق معرفته، والآلاء مبثوثة في أجزاء الكون من السماء إلى الأرض، ومحسوسة للإنسان ومشاهدة للعيان، وحث القرآن على التفكير فيها في كثير من الآيات مثل ﴿قُلِ الظُّرُوفُ مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١) ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ﴾ (آل عمران: ١٩٠).

ولم نجد في القرآن آية واحدة تطلب من المؤمن أن يتفكر أو ينظر في (ذات الله) أو يسبح عن كفيته أو كيفية صفاته، ولقد شبه السلف التأمل في ذات الله بالتأمل في جرم الشمس، فكلما ازداد الإنسان نظراً إلى جرم الشمس ازداد بصره غشاوة، وكذلك كلما ازداد الإنسان تأملاً في ذات الله ازداد عقله حيرة.

ومن هنا لفت الرسول نظرنا إلى التأمل في الآلاء والمخلوقين، وصرف نظرنا عن التأمل في ذات الخالق.

وقال أبو بكر رضى الله عنه فيما نسب إليه أبو نعيم "العجز عن درك الإدراك والبحث في ذات الله إشراك" وقال أيضاً "سبحان من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته".

كما روى عن علي بن أبي طالب في "نهج البلاغة" قوله : إنه سبحانه "لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحيط به السواتر، الدال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده، وباشتباههم على أن لا شبه له.. تتلقاه الأذهان لا بمشاعرة، وتشهد له المرائي لا بمحاصرة، ولم تحط به الأوهام^(١)". فهذه النصوص في جملتها تدل على أن موقف السلف من البحث في هذه القضية كان معتصماً بما ورد في القرآن عنها، فأمنوا بالله رباً خالقاً للعالم، وصرفوا أنفسهم عن البحث في كيفية هذا الرب أو حقيقته، وكفاهم في ذلك أن يؤمنوا بأنه تعالى ليس كمثله شيء، وأنه ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وأنه لا سمي له، وله الأسماء الحسنى، وله المثل الأعلى في كل كمال. فليس لك أن تتصور الكيفية التي يكون عليها لأنك لا تعرف كيفية أحواله، وليس هناك شبه ما بينك وبينه، بل هو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ من هنا كان لإجماع السلف على أن الكيف عنه مرفوع، فلا يقال: كيف يأتي ولا كيف يسمع ولا كيف يتزل ولا كيف استوى.. بل آمن السلف بما ورد به القرآن في ذلك بدون تأويل ولا تحريف، ولم يتساءلوا هل استواؤه على العرش بملامسة أو من غير ملامسة، وإذا نزل إلى سماء الدنيا هل يخلو منه العرش أم لا، وحين يأتي يوم القيامة هل يكون ذلك بنقلة أو بغير نقلة، لأن كل هذه الأمور تتعلق بالبحث في الكيفية وهي أمور لم يتعرض لها القرآن في حديثه عن الذات وصفاتها، بل كان منهجه في ذكر الصفة هو إثبات الوجود لها وليس إثبات الكيف، لأن إثبات الصفات فرع عن إثبات الذات يحتذى فيها حذوه، وما دامت ذاته لا تشبه الذوات فكذلك صفاته لا تشبه الصفات، وما دامت كيفية ذاته مجهولة فكذلك كيفية صفاته مجهولة، يقول ابن القيم في كتابه "أعلام الموقعين" موضحاً موقف السلف من هذه القضية:

(١) نهج البلاغة ١/٣٥٠-٣٥١.

انقضى عصر الصحابة والتابعين من السلف والأئمة على التسليم المطلق خاصاً بما جاء في الكتاب والسنة عن الذات الإلهية وصفاتها، ولم يتنازعو في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال "بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية" كلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم لم يسعوا تأويلها ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً. ولم يبدو لشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثلاً، ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها. ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائق وحملها على مجازها. بل تلقوها بالقول والتسليم وقابلوها بالإحلال والتعطي^(١). ولم نشهد لديهم هذا الجدل العقيم في أمور العقائد الذي وجدناه فيما بعد لدى متكلمي الإسلام من معتزلة وأشاعرة. ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف أو نزاع لدى كبار الأئمة من أمثال مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد والأوزاعي والثوري وغيرهم. ولم نقرأ عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن أحد صحابته أنه توقف أمام آية من آيات الكتاب العزيز أو وصف من أوصفا الباري تعالى الواردة في الكتاب والسنة ليستخرج من هذه الآية أو تلك مذهباً معيناً في فهم العقيدة كما حاول المتكلمون بعده، وبعد أن تفرقوا وتحزبوا، ولم يثر عليه السلام جدلاً أو نقاشاً حول آية من الآيات التي تتحدث عن أفعال العباد كما أثاره حولها القدرية والجبرية. ولم ير عليه السلام نوعاً من التضاد أو التناقض بين آيات النوعين حاول أن يرفعه كما صنعت بعض الفرق الإسلامية فيما بعد.

وعندما يتحدث القرآن بقوله تعالى ﴿يُدَّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح : ١٠) أو عن استوائه على عرشه أو عن قبضته للأرض بيمينه أو عن مجيئه يوم القيامة والملك صفاءً، أو عن إتيانه في ظلل من الغمام. لم يقصد الرسول من كل ذلك إلى نوع من التشبيه أو التجسيم كما صنع المجسمة والمشبهة فيما بعد. كما لم يشأ الرسول أن يتخذ من قوله تعالى : ﴿فَأَيُّمًا تُولُؤُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة : ١١٥) مذهباً في الحلول أو الاتحاد

(١) أعلام الموقعين عن رسول رب العالمين لابن قيم الجوزية ٤٩/١ ط الثانية سنة ١٩٥٥ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.

كما فعل المتصوفة. بل كان يدرك تماماً ما في هذه الآية الكريمة من معنى قوة الثقة بالخالق وتأييده لعبده المؤمن بما يملأ قلبه بالإيمان واليقين.

وإذا تحدث القرآن عن عظمة الله سبحانه ومباينته لسائر خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله في آيات كثيرة من القرآن الكريم كقوله تعالى : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن : ٢٦، ٢٧)، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ و﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ لم يحاول الرسول أن يحمل هذه الآيات أو غيرها على إرادة مذهب معين في التنزيه كما فعلت المعتزلة، لأن الغرض من مثل هذا النوع إقناع الناس بأحقيقته وحده سبحانه بالربوبية والألوهية، وعلى هذا النحو كان موقف الصحابة والتابعين حيث كانت قوة الإيمان راسخة في القلوب ومهيمنة على النفوس، ثم أخذت حرارة الإيمان تضعف في القلوب شيئاً فشيئاً. وكلما ضعفت قوة الإحساس بالإيمان برزت وتعددت نواحي الاختلاف ودواعي الفرقة.

ويقول المقريزي في كتابه العظيم "الخطط" مؤرخاً لهذه الحركة الفكرية: "إن القرآن الكريم تضمن أوصافاً لله تعالى. فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة قرويههم وبدويهم. ولم يستفسروا عن شيء بصدها كما كانوا يفعلون في شأن الزكاة والصيام والحج وما إليه. ولم يرد في دواوين الحديث وآثار السلف أن صحابياً سأل الرسول عن صفات الله. أو اعتبرها صفات ذات أو صفات فعل. وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزلية لله من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام، والمشتغلون بدارسة علم الكلام يعلمون تماماً أن مشكلة الصفات الإلهية احتلت مكان الصدارة والأولية في تراث المتكلمين لأن منها نشأ البحث حول مشكلة التنزيه والتشبيه، ومنها نشأ البحث في القضاء والقدر، والعدل الإلهي، وعلاقة الله بالإنسان، وخلق القرآن، فهي تمثل روح علم الكلام ولبابه".

ويقول ابن الماجشون فيما رواه أبو عبدالله بن بطة في كتابه العظيم "الإبانة" مصوراً موقف السلف من قضية الألوهية ذاتاً وصفات: إنما أمروا بالنظر والتفكير فيما

خلق بالتقدير، وإنما يقال كيف لمن لم يكن مرة ثم كان، فأما الذى لا يحول ولا يزول ولم يزل، وليس له مثل، فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو. وكيف يعرف قدر من لم يبدأ ولا يموت. ولا يلى.. اعلم رحمك الله أن العصمة في الدين أن تنتهى حيث انتهى به، ولا تجاوز ما قد حد لك، فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر، فما بنيت عليه المعرفة، وسكت إليه الأفئدة، وذكر أصله في الكتاب والسنة، وتواترت عليه الأمة، فلا تخافن في ذكره وصفته.. ولا تخافن لما وصف لك من ذلك قدساً - وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربك ولا في الحديث عن نبيك فلا تتكلفن علمه بعقلك، ولا تصفه بلسانك، واسكت عنه كما سكت عنه الرب، فإن تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه مثل إنكارك ما وصف منها".

وواضح في موقف السلف من الصفات أنهم لم يقولوا: إن هذه الصفات تشبه صفات المخلوقين، بل نزهوا الله — ذاتاً وصفات — عن المشابهة للمخلوقين وفي نفس الوقت لم ينفوا الصفات بدعوى أنها تقتضى التشبيه أو التحسيس، فكان منهجهم إثبات الصفة لله ولكن بلا تشبيه، وتزيه الله عن المماثلة للحوادث ولكن بلا تعطيل.

ولما قرأ المتأخرون أقوال السلف حول قضية الذات والصفات وعرفوا أنهم قد التزموا النص واعتصموا به خيل لبعض الباحثين أن عصر السلف قد انقضى دون أن يتحدث واحد منهم عن هذه القضية. وقالوا إن السلف كان مذهبهم هو السكوت والتفويض لأنهم لم يشتغلوا بالبحث في هذه القضية لانشغالهم بأمور الجهاد ونشر الدعوة، ولأنهم من جانب آخر لم تكن لديهم الدراية العقلية اللازمة لبحث هذه الأمور.

وهذا القول فيه إجحاف ومغالطة بموقف السلف، وهنا شبهة لابد من بيانها:

فإن المتأخرين من علماء الكلام قد اعتبروا أن آيات القرآن التي تتحدث عن الصفات الإلهية من المتشابه الذى كف السلف أنفسهم عن الخوض فيه وفوضوا علمه إلى الله، ولذلك شاع في كتبهم أن مذهب السلف هو الكف والتفويض، وهذا القول ليس صحيحاً على إطلاقه، ذلك أن السلف لم يقل واحد منهم: إن آيات الصفات متشابهة لا

يعلم معناها إلا الله. ولم ينقل إلينا عن واحد أن قوله تعالى ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْذُوْدُ﴾ (البروج: ١٤) من المتشابه الذى لا يعلمه إلا هو، أو أن معناها يشتبه بمعنى قوله: ﴿عَزِيْزٌ ذُو الْبِقَامِ﴾ (آل عمران: ٤) بل معنى آيات الصفات قد تكلم فيه السلف وأدلى كل منهم بقوله. ولهذا لم يكفوا أنفسهم عن البحث فى معنى الآية لأن القرآن نزل بلغة العرب وبألفاظهم والذى كف السلف عن الخوض فيه هو تحديد كيفية الصفة التى تحدثت عنها الآية، ولذلك يجب التنبيه إلى الفرق بين الموقفين. فالسلف قد تكلموا فى معانى الصفات وآياتها ولكن كفوا عن الحديث فى كيفيةها أو تحديدها. وعدم معرفة الفرق بين الكلام فى الأول والسكوت عن الثانى أوقع كثيراً من المتأخرين فى الخطأ والخلط معاً.

(ب) الصفات

وإذا انتقلنا إلى بحث موقفهم من الصفات الإلهية نجد أنهم قد طبقوا نفس المنهج القرآني الذي سلكوه في موقفهم من قضية الذات على موقفهم من الصفات الإلهية، فأثبتوا وجود الصفة التي ورد بها القرآن وآمنوا بها ولم يبحثوا عن كيفية الصفة ولا عن كنهها. بل كفوا أنفسهم عن البحث في ذلك.

وإذا استقرنا آيات القرآن الكريم التي تتحدث عن الصفات الإلهية لم نجد آية واحدة فصلت القول في كيفية هذه الصفة بالنسبة لله، وإنما وصف الله نفسه بها دون بيان لكيفية هذه الصفة وبدون بيان لكيفية النسبة بين الصفة وموصفها، فالله تعالى وصف نفسه بأنه سميع عليم، على كل شئ قدير، عزيز حكيم، يخلق ما يشاء، يحيى ويميت، يحيى يوم القيامة والملك صفاً صفاء الرحمن على العرش استوى.

وصف نفسه بأن المؤمنين سوف يرونه يوم القيامة: «وَجُودُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ».

وأخبرت الأحاديث النبوية بأنه تعالى يتزل كل ليلة إلى السماء الدنيا إلخ الحديث. وإذا تأملنا هذه الصفات في جملتها نجد أن منها صفات قد أطلق عليها المتكلمون صفات المعاني، أو صفات الذات مثل: العلم، الحياة، السمع والبصر، والقدرة والإرادة، الكلام. وأخرى أطلقوا عليها صفات الأفعال كخالق الرازق المحيى المميت، ونحاضوا كثيراً في تحديد كيفية هذه الصفات وعلاقتها بالله. هل هي بئنة عنه أم هي هو. وكل هذه أمور لم يتعرض لها المنهج القرآني لا إثباتاً ولا نفياً. ولذلك كان نخطوهم فيها أكثر من صوابهم.

قواعد المنهج السلفي

لا بد قبل الانتهاء من هذه المقدمة أن نشير في إيجاز إلى أهم القواعد التي يمكن أن نستنبطها من منهج القرآن في حديثه عن الله، والتي تشكل ركائز لمنهج محدد المعالم سار عليه السلف في موقفهم من الصفات الإلهية، والتي قد أخذوا به تطبيقاً وعملاً وسلوكاً واعتقاداً في منهجهم الفكري والاعتقادي عموماً. وقد أشار إلى معظم هذه القواعد شيخ الإسلام ابن تيمية في "الرسالة التدمرية" وأوردنا أن نشير إليها هنا لأهميتها ولضرورة الأخذ بها في قضية الصفات الإلهية.

١- إثبات الوجود ونفي العلم بالكيف :

سبق القول أن القرآن في حديثه عن الله كان يقصد إلى إثبات وجوده ونفي العلم بكيفيته ، ولقد أيقن السلف أنه لا سبيل إلى اليقين في المطالب الإلهية إلا إذا تلقيناها من جهة السمع، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها. فإن معرفة هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل البشري، والله تعالى قد حجب جميع خلقه عن معرفة ما هو ولم يجعل لهم سبيلاً إلى معرفة ماهيته أو كيفيته. لأنه سبحانه أجل من أن يدرك أو يحاط به علماً إذ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فنفي عن نفسه الأشباه والأمثال. ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية. ثم فتح لهم أبواب معرفة من هو. ليتعرفوا بذلك على معبودهم. ونصب على ذلك الدليل الواضح وهو آياته وآثار صفاته من الخلق والرزق والإحياء والإماتة والنفع والضّر وغير ذلك من آياته في كونه^(١). لذلك كان مطلوب السمع هو إثبات وجوده تعالى وليس إثبات كيفه.

٢- القول في الصفات تابع للقول في الذات :

إذا كانت معرفة الله على سبيل الكنه والحقيقة لا سبيل لنا إليها فيجب أن تكون صفاته كذلك. لأن القول في الصفة كالقول في الموصوف يحتذى فيه حذوه. فإذا كانت ذاته لا علم لنا بحقيقتها فصفاته كذلك لا سبيل لنا إلى معرفتها على سبيل الكنه والحقيقة. والقرآن جرى في حديثه عن الله على أن المقصود هو إثبات وجوده تعالى لا

(١) العقل والنقل : ١٢٧/٤ ، مجموع الفتاوى : ٣٠ : ٥ .

إثبات كفيته. وإذا كانت كل صفة تتبع موصوفها فيكون الكلام في الصفات مقصوداً به إثبات وجود الصفة وليس إثبات كفيها^(١). وهذا القول يجب طرده في الحديث عن الصفات عموماً ولا فرق في ذلك بين صفة وأخرى.

وإذا كانت ذاته لا تماثل الذوات فكذلك صفاته لا تماثل الصفات^(٢). لأنه سبحانه لا تضرب له الأمثال بخلقه لا في ذاته ولا في صفاته.

٣- الكتاب والسنة مصدر الإثبات والنفي :

بعد هذه المقدمات التي تعتبر أسساً لمذهب السلف في الصفات نرى أن القول في الصفات نفيًا وإثباتًا يجب أن يتلقى من السمع. ودلالة القرآن على ذلك نوعان:

الأول : دلالة من جهة تلقيه عن الرسول الصادق في كل ما أخبر به عن ربه. فما أخبر به الرسول نفيًا أو إثباتًا فهو حق لأنه ما ينطق عن الهوى.

الثاني : من جهة دلالة القرآن بضرب الأمثال المتضمنة للأدلة العقلية الدالة على المطلوب. والأدلة العقلية التي تنبهنا إليها هذه المشكلة تكون شرعية وعقلية معاً. أما شرعيتها فلأن الشارع قد نبهنا إليها، وأما عقليتها فلأنها تعلم بالعقل الصريح الواضح. ولا يقال حينئذ أنها لم تعلم إلا بمجرد خبر الصادق لأن الله إذا أخبر بالشئ ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولاً عليه بخبر الصادق من جهة، ومن جهة أخرى صار مدلولاً عليه بالأدلة العقلية التي نبه الشارع عليها، وكلتا الجهتين داخل في دلالة القرآن التي تسمى شرعية^(٣).

٤- الأخذ بقياس الأولى في الإثبات والنفي :

والقرآن في عامة موارد الصفات على إثبات ما يستحقه الله تعالى من صفات الكمال، وليس في آية واحدة منه على النفي. بل عامة النصوص جاءت في ذلك على الإثبات. لكنه إثبات بلا تمثيل له بخلقه؛ لأنه سبحانه لا كفؤ له ولا سمي له. وليس

(١) مجموع الفتاوى : ٥٩/٥.

(٢) الرسالة التدميرية : ٢٦، العقيدة الحموية : ٤٧.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل : ٤٠/٥.

كمثله شيء. فهو سبحانه سميع بصير حتى مرید یجئ يوم القيامة ويتزل كل ليلة إلى سماء الدنيا^(١).

ووصف الله بالكمال لا بد فيه من اعتبارين :
الأول : أن يكون هذا الكمال ممكناً في نفسه وليس ممتنعاً.

الثاني : ألا يكون مشوباً بنقص بوجه من الوجوه. وأن غيره لا يساويه في شيء من ذلك في مثل قوله «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ» (النحل: ١٧) فقياس الأول : هو طريق إثبات الكمال لله. فما كان كمالاً لغيره فهو أحق به منه لأنه المثل الأعلى في كل كمال لا نقص فيه.

٥- الكمال والنقص محور الإثبات والنفي :

والكمال والنقص هما قطب الرحى في منهج القرآن وكذلك في موقف السلف من الصفات نفياً وإثباتاً. فكل ما تضمن كمالاً لا نقص فيه فالله أحق به، وكل ما كان نقصاً من صفات المخلوقين أو كان كمالاً متضمناً لنقص بوجه من الوجوه فالله أولى بأن يتره عنه.

ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لا نصفه سبحانه بما قد يظن أنه كمال في حقه بالمقايضة على المخلوقين، وهو ليس كمالاً بالنسبة له سبحانه.

وهذه طريقة سديدة في التزیه، أخذ بها السلف في الصفات، ثم لا يكفي في الإثبات مجرد نفى التشبيه، لأنه لو كان كافياً لجاز أن يوصف سبحانه بما لا يكاد يحصى من صفات المحدثين مع نفى التشبيه. كما وصفه بعضهم بالحزن والبكاء.

فالاقتصار على ما قد يظن كمالاً مع نفى المماثلة ليس كافياً في التزیه، بل لابد من الاعتماد في ذلك على ضابط مانع. فما سكت عنه الشرع نفياً وإثباتاً ولم يكن في العقل ما يثبت ولا ينفيه سكتاً عنه. وثبت ما علمنا ثبوته من ذلك ونفى ما علمنا نفيه^(٢).

(١) اقتضاء الصراط المستقيم: ٤٦٥ ط أنصار السنة، سنة ١٩٥٠.

(٢) الرسائل التدمرية : ٨٥.

والقرآن قد راعى في الإثبات والنفي معنى الكمال والنقص ولم يراع معاني
الجسمية والتركيب والحركة والحيز والجهة التي تحدث عنها المتكلمون واعتبروها أصلاً
تأولوا من أجله الكتاب والسنة.

فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة في القرآن وليس في وصفه بشيء منها
ما يوجب الجسمية ولا الحيز والجهة ولا التركيب. بل هذه المعاني وتلك الألفاظ مأخوذة
من اعتبار عالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ كبير.

ومن المعلوم بالفطرة أن من يسمع ويصير أكمل من الأعمى والأصم. كما نبه
على ذلك القرآن بقوله ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ (الرعد: ١٦).
ومن يفعل بمشيئته أكمل من ذلك الذى يفعل اضطراراً.

وقد ضرب القرآن الأمثلة التي تبين أن إثبات هذه الصفات كمال ونفيها نقص.
فإبراهيم الخليل في موقفه من أبيه ودعوته له يقول : ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا
يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾ (مريم: ٤٢) فدل ذلك على أن من يسمع
ويصير أكمل من فاقد السمع والبصر، وفي وصف القرآن للأصنام التي عبدها المشركون
من دون الله نجده يسلبها هذه الكمالات كما هي في نفسها كذلك. وذلك يدل على أن
سلب هذه الصفات أو نفيها نقص^(١).

٦- طريقة التنزيه ينبغي أن تؤخذ من السمع :

لقد كان موقف السلف واضحاً في ذلك لأنهم رأوا أن تلقى معنى الكمال
والنقص بالنسبة لله لا يؤخذ إلا من السمع، لأنه سبحانه أعلم بنفسه وما يجب له. أما
المتكلمون فتلقوا ذلك عن عقولهم وعن الفلاسفة. والعقل في ذلك لا يوصل إلى يقين إذا
عزل نفسه عن السمع فما بالك إذا تدخل بتأويل السمع إلى ما يوافق معقوله.

(١) الرسائل والمسائل : ٤٨/٨، شرح العقيدة الأصفهانية : ٨٧.

ومن هنا كان منهج المتكلمين في الصفات ليس بسديد .
ولو سألنا المتكلمين عن السبب الذي من أجله تأولوا آيات الصفات بما يؤدي إلى نفيها . نجد إجابة كل منهم تختلف عن الآخر . فالمعتزلة تابعوا الفلاسفة في أن إثبات الصفات تستلزم التعدد والتركيب والافتقار أو مشابهة الحوادث .
والأشاعرة تأولوا الجيء والاستواء والتزول لأنها تستلزم الحركة والانتقال والمشاكلة للحوادث .

وهذا يدل على الاضطراب لدى جميع المتكلمين . لأنهم متفقون على أن الذات الإلهية لا سبيل إلى معرفتها بالكنه والحقيقة . وعامة أساطين الفلسفة يعترفون بأنه لا سبيل للعقل إلى اليقين في الإلهيات (١) .

وإذا كان هذا شأنهم في الحديث عن الذات فلماذا لا يجعلون الحديث عن الصفات كذلك؟ فيجرون على الصفات ما قالوا به في حديثهم عن الذات .

وهل المعنى الذي فروا منه بالتأويل مسلم لهم فيما ذهبوا إليه؟
بمعنى : هل المعنى الذي تؤولت إليه الآية قد سلم من المخذور الذي فروا منه ، سواء كان ذلك المخذور هو الجسمية أو الحركة ، أو المشاهدة للحوادث؟

لقد تأول المتكلمون صفة المحبة على معنى الإرادة . وقالوا إن المحبة تستلزم ميل القلب وهذا من صفات النقص . ولذلك يجب تأويلها بالإرادة ، ولو خاطبناهم بلغتهم لقلنا لهم : "إن الإرادة تستلزم العزم والهم بفعل الشيء بعد أن لم يكن وهذا من صفات المحدثين أيضاً" (٢) . فما فروا منه وقعوا فيه بل فيما هو أكثر خطأ منه .

٧- الجمع بين الإثبات والتنزيه :

والحديث عن الصفات ليس كافياً فيه مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه . وذلك لأنه ما من موجودين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ، فالنافي إن اعتمد

(١) مجموع الفتاوى : ٣٠/٥ .

(٢) الرسالة التدمرية : ١٩ .

فيما ينفيه على أن هذا تشبيه قيل له: إن التشابه في الأسماء لا يعنى التشابه في حقيقة المسميات. والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلها من جميع الوجوه^(١). ونحن لا نعلم ما غاب عنا إلا بذلك القدر المشترك الذى لابد بين كل موجودين. وبمقدار المناسبة بين ما عندنا وبين ما غاب عنا تكون المعرفة ممكنة لنا. ولولا ذلك لما استطعنا أن نعرف شيئاً مما غاب عنا ونحن نعرف الأشياء بحسنا ثم نقيس الغائب منها على المشاهد لنا فيتكون عندنا قضايا كلية يشترك فيها ما غاب عنا وما هو تحت حواسنا منها. وهذه القضايا العامة هى القدر المشترك بين الغائب والمشاهد. وهو وجه الاعتبار والمناسبة بين الغائب والمشاهد ولولا ذلك لما صح لنا قياس عقلى أصلاً.

وإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم معنى ما خوطبنا به إلا معرفة المحسوس لنا والمشاهد أمامنا من ذلك ونوع مناسبه لما عندنا. ولو لم نعرف ما فى المشاهد من علم وسمع وبصر وقدرة لم نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية من هذه المعاني، فلا بد من هذا القدر المشترك بين ما غاب عنا وبين ما شوهد لنا ليحصل لنا نوع معرفة بذلك. وهذا القدر المشترك هو مسمى اللفظ المتواطىء والمشارك وبهذه المواطة والمشاركة نفهم معنى الخطاب وهذه هى خاصية العقل. ومنها استنباط القضايا الكلية العامة من المحسوسات الجزئية.

والأمر فى هذا كما فى أخبار اللجنة وما فيها من ألوان النعيم والنار وما فيها من ألوان العذاب. ولولا معرفتنا بما يشبه ذلك فى الدنيا لم نفهم معنى ما خوطبنا به من تلك المعاني. ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأمور غير حقيقة ما نشاهده فى الدنيا من ذلك. كما قال ابن عباس: "ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء فقط" فإذا كانت صفات هذه الأشياء وهى مخلوقة ليست كصفات ما يشبهها فى الدنيا وهى مخلوقة أيضاً، بل بينهما من التفاضل ما لا يعلمه إلا الله فصفت الخالق سبحانه أولى أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله. فيثبت له المثل الأعلى من كل كمال لا نقص فيه مع نفى مماثلته لخلقه فى ذلك^(٢).

(١) نفس المصدر : ٧٢.

(٢) الرسالة التدمرية : ٧٢.

والقرآن قد جمع في حديثه عن الصفات بين الإثبات والتثنية في آية واحدة حين قال «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» فالله سميع بصير ولا يشبه أحد من خلقه مع أنهم يسمعون ويصرون. وكذا في بقية الصفات لأن التماثل في الصفات فرع من التماثل في الذات. والذاتان هنا مختلفان تماماً فكل ذلك صفاتهما.

٨- الإثبات ليس تشبيهاً :

لقد تحدث القرآن عن الصفات بالإثبات . والله قد سمي بعض عباده بما سمي به نفسه كالعلم والسمع والبصر. والله موجود. والعبد موجود. وليس إثبات هذه الصفات لله يقتضى مشابته لشيء من خلقه في أى منها لأنه لا يلزم من اتفاقهما في مسمى الصفة اتفاقهما في حقيقة الصفة.

والأسماء والصفات قد تستعمل خاصة مضافة إلى موصوفها. وقد تستعمل مطلقة عن الإضافة والتخصيص. فإذا استعملت الصفة مضافة كقولنا علم الله، ووجود الله، وقدرة الله، فإنها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره.

أما إذا استعملت مطلقة عن الإضافة فينبغي أن يعرف أن المعنى المطلق معنى كلى لا وجود له إلا في الأذهان. فقط ولا تحقق له في الخارج. وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان. وظنوا أن هذه المعاني المطلقة تكون موجودة ومتحققة في الخارج في حالة إطلاقها عن الإضافة. وأنا لو قلنا: الله موجود ومحمد موجود لزم من ذلك أن يكون وجود هذا كوجود هذا. وبنوا على ذلك قضية أخرى فقالوا :

"لا بد أن يكون في الرب ما يميزه عن غيره. فيكون فيه جزءان:

١- جزء مشترك بينه وبين عباده. وهو الاشتراك في مسمى الوجود مثلاً.

٢- جزء خاص به يميزه عن غيره. وذلك عند إضافة الوجود إلى ذاته وما به الاشتراك غير ما به الافتراق. فيلزم أن يكون الرب مركباً مما به الاشتراك وما به الافتراق.

وترجع هذه الشبهة إلى تفرقتهم بين الماهية والوجود حيث ظنوا أن للماهية وجوداً مستقلاً خارج الأذهان، وهذا خطأ لأنهم لم يفرقوا في ذلك بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، وظنوا أن كل ما يقدره الذهن ممكناً يمكن تحقيقه في الخارج بمجرد هذا الإمكان الذهني، والإمام ابن تيمية من علماء القرن الثامن الهجري يؤكد خطأ التفرقة بين الماهية والوجود، ويبين أن ماهية الشيء لا تتحقق إلا بوجود عينه. وما لم توجد عينه فإن ماهيته لا توجد إلا في الأذهان. وفرق كبير بين الوجود الذهني والوجود العيني. لأن شأن جميع المعاني الكلية أنها لا توجد إلا في الذهن فقط ولا وجود لها في الخارج منفصلة عن أعيانها. وإذا وقع الاشتراك في هذه المعاني الكلية فهو اشتراك في معنى ذهني مطلق لا وجود له في الخارج، فإذا قلنا علم زيد ووجود زيد، لم يدل هذا إلا على ما يختص به زيد من العلم والوجود، لكن لما علمنا أن زيدا نظير عمرو علمنا أن علمه نظير علمه ووجوده نظير وجوده وعلمنا ذلك من جهة القياس لا من جهة دلالة اللفظ. فإذا كان هذا في صفات المخلوقين فهي في صفات الخالق أولى.

فإذا قيل علم الله ووجود الله لم يدل ذلك على ما يشركه فيه غيره من مخلوقاته بطريق الأولى. ولم يدل ذلك على مماثلة لخلقه لا في وجوده ولا في علمه كما دل في زيد وعمرو. لأن هناك علمنا التماثل بين الصفات تبعاً لعلمنا بتماثل الذوات من جهة القياس لكون زيد مثل عمرو. وهنا نعلم أن الله ليس كمثله شيء في ذاته، وبالتالي فليس كمثله شيء في صفاته، كما سبق...

ومن هنا كان مذهب السلف أصبح المذاهب في ذلك، إثبات بلا تشبيه وتزيه بلا تعطيل^(١).

(١) انظر في ذلك: الرسالة التدمرية ١٠-١٤ مجموع الفتاوى ١٢٢/٥-١٣٢-٢١٠، ٢٢٢-٢٣٢، العقل والنقل ٦١/١ مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور على سامي النشار ٢٠٠-٢٢٦ ط دار المعارف سنة ١٩٦٧م. الصواعق المرسلة لابن القيم: ٢% ٤٦٤ طبعة الإمام، سنة ١٣٨٠هـ.

منهج القرآن في إثبات وجود الله

سوف نجد في القرآن الكريم وفي منهجه في الإلهيات ما يغنينا عن أدلة المتكلمين ومناهجهم. كما نجد في أدلته من البراهين العقلية الصريحة ما يناسب جميع الناس. وفي نفس الوقت هي أكثر دلالة على مطلوب الشرع من أدلة المتكلمين والفلاسفة التي لا تدل على مطلوب الشرع بقدر ما تدل على مطلوبهم. وأول ما نعرض له في ذلك أدلته على وجود الله.

وفي منهج القرآن الاستدلال على وجود الله نجده يلفت نظرنا إلى اتجاهين كلاهما يمكن الاستدلال به على وجود الصانع.

الاتجاه الأول : دليل الفطرة وهو لجوء الإنسان إلى الفطرة السليمة التي هي مضطرة بطبعها إلى الإقرار بوجود الرب الخالق وذلك لما تحتاج إليه النفوس من لجوئها إلى قوة عليا تستنقذها عند حلول المصائب بما أيا كانت هذه النفوس. مؤمنة أو كافرة. فإن النفس البشرية مضطرة عند حلول المصائب بما إلى الركون إلى تلك القوة العليا التي تتوجه إليها بالدعاء والاستغاثة بكشف الضر. ولقد لفت القرآن أنظارنا إلى هذا الاعتراف الفطري حيث قال تعالى في صيغة الاستفهام التقريرى «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ» (النمل: ٦٢) (١).

وجميع سلف الأمة يجمعون على أن في فطرة كل كائن ما يوصله إلى التعرف على خالقه ويجذبه إليه ويربطه به ويشعره دائماً بحاجته إليه في وجوده وفي حفظ وجوده عليه. ولا فرق في ذلك بين الكائن الحى الحساس المتحرك والجمادات والنبات. بل كلها مشتركة في حاجتها إلى خالقها وفي إحساسها به وشعورها بهذه الحاجة إليه.

وشعور الإنسان بهذه القضية واضح وجلى لكنه في غير الإنسان من بقية الكائنات الأخرى كالحیوان والنبات والجماد أخفى وأدق وأكثر غموضاً، وقد يكون

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٤/١٤، ١٦، ١٦٥ وانظر أيضاً: العقل والنقل ٩٦/٤-١٠٤، ١١١-١٢٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

العلم بها أكثر غرابة في العقل. بل إن بعض العقول لتنكر ذلك وترفضه مطلقاً. ويحرص القرآن الكريم في سوقه لهذه القضية أن يقدمها للعقل البشري على سبيل الإخبار بما فقط دون أن يطلب منه البحث فيها أو محاولة كشف غوامضها، وكفاه في ذلك الإيمان بما وتصديق الرسول فيما أخبر عنها. فتارة يسوق لنا القرآن قضية إحساس الكائنات بخالقها في صورة جملة وعامة ومطلقة كما في قوله سبحانه «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ»^(١). وقد تأتي في صورة الفصل الماضي كما في قوله سبحانه : «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»^(٢).

وقد يسوق لنا القرآن نفس القضية بصورة جملة لكنها أكثر شمولاً وعموماً كما في قوله جل شأنه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»^(٣). فالآية تبين أن كل ما يصدق عليه أنه شيء في السموات وفي الأرض يسبح بحمد ربه. ويكاد يشعر القارئ هنا بشيء من الغرابة في تقبل العقل لهذا الحكم. إذ كيف يتأتى التسبيح من هذه الأشياء وهي لا تعقل. ولكن سرعان ما تزول هذه الغرابة عند قراءة آخر الآية: «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» لأهم لا يتوجهون بتسبيحهم إليك ولا إلى مخلوق، وإنما يسبحون بحمد ربهم الذي تسبح أنت له. وتتوجه إليه في صلاتك ودعائك، فالكل هنا يشترك في أداء هذه الوظيفة (التسبيح) ولا فرق فيها بين عاقل وغيره. ولا بين حيوان وجماد. بل تلك وظيفة مشتركة بين كل الكائنات الناطق منها وغير الناطق. ومن فضل الله على عباده أنه لم يطلب من أحد من خلقه معرفة كيف تسبح ولا كيف تسجد هذه الأشياء، وإنما قال «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» وذلك لأنها كلها تشارك الإنسان في كونها صنعة لصانع واحد. ومخلوقات لخالق واحد. فالإنسان جزء من هذه الصنعة، وغيره من الكائنات الأخرى جزء من نفس الصنعة. وكل منها يسبح صانعه بلغته

(١) سورة الجمعة : ١

(٢) سورة الصف : ١

(٣) سورة الإسراء : ٤٤

الخاصة. فلا الإنسان يفهم عن الطير والجماد ما يقول ولا كيف يسبح، وكذلك الطير والحيوان لا يفهمون عن الإنسان ما يقول ولا كيف يسبح، بل الكل متوجه بلغته الخاصة إلى خالقه يسبح بحمده ويسجد له. ولا يفقه نوع منها لغة النوع الآخر وإنما هناك المعرفة التامة والمطلقة بين كل هذه الأنواع وخالقها، فهو الذى يعلم كيف تسبح وكيف تسجد وهو الذى فطرها على ذلك. وهو عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين.

وفى معرض آخر نجد القرآن الكريم يسوق لنا قضية إحساس الكائنات بخالقها على نحو أكثر تفصيلاً. حيث يذكر لنا أنواع الكائنات على اختلاف درجاتها ابتداء من الإنسان وانتهاء بالجماد ويبين لنا أن كل هذه الكائنات مشتركة فى أداء وظيفة السجود لله. كما بين فى الآية السابقة أن كل شئ يسبح بحمده. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدُّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾^(١). فانظر معى كيف فصلت الآية فذكرت أنواع الموجودات كلها فبدأت بالجماد ثم النبات، ثم الحيوان، وختمت بالإنسان، ثم جاء الحكم فيها شاملاً لجميع هذه الكائنات مبيناً أن الكل يسجد لله. وتأمل كيف ذكرت جميع الكائنات على سبيل العموم والإطلاق، أما الإنسان وحده فذكرته بأن منه من يسجد ومنه من حق عليه العذاب لتبين أن جميع الموجودات قد فطرت على معرفة خالقها ومحبة وكلها قد عبدته وسبحت له، أما الإنسان فلكونه الكائن الوحيد الذى وهب حاسة العقل فقد ترك له الخيار فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

ولو تأملنا بعض آيات القرآن الكريم فى مقام آخر لوجدنا أن الخطاب فيه يتوجه إلى غير العاقل كالجماد مثلاً، وفى العرف البشرى أن الخطاب لا يتوجه إلا إلى من يعقل معنى الخطاب ويعيه. قال تعالى أمراً بالجماد ﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ﴾ (سبأ: ١٠).

(١) سورة الحج : ١٨.

وفي مقام آخر يقول سبحانه: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ، وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ﴾ (ص: ١٨، ١٩)، ومعلوم أن الجبال جماد وأن الجماد — بحسب العرف البشري — لا يخاطب ولا يعقل ولا يسعى. ولكن القرآن هنا لا يخاطب الجبال فقط بل يأمرها بالقيام بفعل ما هو أن تسبح وأن تردد مع سليمان تسبيحه لله. وتوجيه الأمر إليها يدل على أنها أولاً تعي معنى هذا الأمر. وثانياً تستطيع القيام بما أمرت به، وإلا لكان توجيه الخطاب إليها نوعاً من العبث. وحاشا لله أن يكون كلامك كذلك.

والمشكلة الكبرى أمام العقل في تقبل مثل هذه الأمور أنه قد تعود على الاعتراف بالحسيات من الأشياء كما تعود على أن ينكر ما يجهل. وهذا موقف ليس عقلياً ولا علمياً من كل الوجوه، وإنما ينبغي أن يعترف العقل بالعجز والجهل بما لا يمكنه معرفته وبما ليس في استطاعته ثقيله لأن عدم علمه بالأشياء لا يصح أن يكون دليلاً على عدم الأشياء في ذاتها. لأن هناك فرقاً كبيراً بين عدم الشيء في ذاته وعدم علمنا به أو عدم قدرتنا على العلم به، وكمال قالوا قديماً عدم العلم ليس علماً بالعدم. وتلك هي الفجوة الكبرى بين العقل المؤمن والعقل المنكر. فإن عقل المؤمن يستطيع أن يفرق بين كون الشيء مستحيلاً في ذاته لا يمكن تحقيقه وبين عجز عقله عن العلم به. إيماناً بقوله سبحانه ﴿وَلَا تَقْصُفْ مَا يَلِيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦) كما أن العقل المؤمن لا يجعل نفسه مقياساً لوجود الأشياء في ذاتها أو عدمها في ذاتها كما يفعل ذلك الماديون. وإنما يعترف بأنه قد يعرف أشياء ويغيب عنه أشياء. وما يعجز هو عن معرفته فلا يكون ذلك دليلاً عنده على عدم وجود الشيء، وإنما هو دليل على عجزه عن المعرفة وجهله بها. وقد يعرف غيره من الأشياء ما لا يعرفه هو. وقد يغيب عنه الآن أشياء ثم تتضح معالمها له بعد ذلك، وهذا من لوازم العقل ومن خصائصه فلا تتكشف له الحقائق دفعة واحدة، وإنما يحتاج الأمر في ذلك إلى معاناة وصبر، وقد يلزمه إقامة الدليل ووضع المقدمات واستخراج النتائج كما هو الشأن في سائر العلوم البرهانية. أما العقل المنكر ففي معظم أحواله تجد إنكاره للشيء ليس لدليل عقلي يستطيع بيانه، ولا لشبهة طارئة قد تزول مع تقديم البرهان على فسادها وإنما

لأنه قد طبع على أن ينكر ما يجهل فيجعل معرفته بالإدعاء دليلاً على وجودها. كما يتخذ من جهله بالأشياء دليلاً على عدم وجودها.. وهذا هو عين السفسطة والعناد. ولو طالبتة بدليل على صحة إنكاره لما وجدت لديه جواباً إلا قوله إن عقلي لا يقبل ذلك. أو إن هذا كلام لا يعقل. وليس ذلك فيهم إلا لطبعهم على الاعتراف بالمحسوسات فقط وإنكارهم ما وراء المحسوسات.

ولكى يبين لنا القرآن الكريم أن إحساس الكائنات بخالقها أمر فطرى فيها نجد أساليب التعبير عن ذلك قد جاءت متنوعة ومتفرقة. فمرة يخبرنا القرآن بتسييح الجبال والطيور. ومرة يخبرنا بسجود الشمس والقمر والنجوم والشجر. ومرة نخبرنا بأن الرعد يسبح بحمده. وتنوع أساليب القرآن في التعبير عن هذه القضية وتعدد إسنادها إلى الكثير من الكائنات يجعلها حقيقة لا مساغ لأحد إلى إنكارها أو تأويلها بل يؤمن بها كما أخبر بها القرآن، وهو لم يكلف بالبحث عن كيف تسجد ولا كيف تسبح بل كفاه القرآن عن ذلك بقوله: «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ».

وكثيراً ما ينبه القرآن الإنسان إلى حقيقة ربما غابت عن ذهن الكثيرين، وهى أن هناك نوعاً من العبودية القهرية لا يفترق فيها الإنسان عن غيره من كائنات هذا العالم. وهذه العبودية ليست مناط الإيمان أو الكفر، لا يعلق بها ثواب أو عقاب فى الآخرة لأنه يشترك فيها المؤمن والكافر والبر والفاجر. قال تعالى: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مريم: ٩٣). وفى مقام آخر ينبه القرآن إلى أن الإنسان كغيره من الكائنات الأخرى يشاركها فى هذه الصفة. صفة العبودية القهرية لله. قال تعالى: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ» (الأنعام: ٣٨). فالخطاب هنا للإنسان والمثلية المشتركة بينه وبين سائر الأمم المذكورة هى أن الكل عبد لمعبود واحد. يحسه ويشعر به ويحتاج إليه.

ولغربة هذه الأمور الغيبية على العقل البشرى نجد القرآن قد يخبرنا فى مواضع منه أن الله قد كشف الحجاب عن بعض خلقه فعلمهم منطق بعض هذه الأنواع من الكائنات وتعلموا لغتها كما حكى القرآن عن سليمان عليه السلام بأن الله علمه منطق

الطير وأن الهدد قد استعمله سليمان في تفقد أخبار سبأ — وقال له الهدد: ﴿أَخَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَأٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾ (النمل: ٢٢).

كما تحدث القرآن أيضاً عن لغة النمل وأن له خطاباً مفهوماً بين بني جنسه. وتحدث أيضاً أن الله قد أوحى إلى بعض الحشرات وهى النحل. قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ، ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ ... الآية (النحل: ٦٨ و ٦٩).

وذلك كله يبين لنا أن هناك مستويات متعددة للمعرفة. وإذا كانت بعض العقول تقف عند مستوى معين منها وهو الاعتراف بالخصوسات فقط وإنكار ما عداها، فإن ذلك الموقف لا يلغى المستويات الأخرى ولا يقلل من شأنها، بل قد تكون تلك المستويات أكثر يقينية من المستوى الحسى الذى قد يتوقف العقل عند حدوده، ولعل بعض الاكتشافات العلمية التى أثبتت تخاطب النحل وتنظيمه لبيوته بشكلها الهندسى الرائع وتوزيع وظائفها فيما بينها قد يقرب ذلك إلى العقل المعاصر فلا ينكر ما يجهل، ويعلم أن وراء إدراكه هو مستوى آخر من المعرفة ربما أدركه غيره. وألا يجعل عدم معرفته بالأشياء دليلاً على عدم وجودها فى ذاتها.

ومن المفيد هنا أن نبين أن صفة العبودية لله التى يشترك فيها الإنسان مع غيره من كائنات هذا العالم تختلف فى مدلولها وفى معناها عن صفة العبودية التى يتميز بها المؤمن عن الكافر والسق هى مناط الإيمان والكفر. والثواب والعقاب فى الآخرة. ذلك أن العبودية القهرية تعنى أن الله قد عبد كل مخلوقاته له وذلها طوعاً أو كرهاً. كما تخبر صديقاً لك بأن الطريق الفلاقي قد عبده المهندس فأصبح الرقيق معبداً ومذلاً وصالحاً للسير فيه. فهذا النوع من العبودية يسمى عبودية كونية قهرية يشترك فيها البار والفاجر والمسلم والكافر لأن الكل صار عبداً لله بهذا المعنى وهى من إضافة المصدر إلى فاعله. قال تعالى: ﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (مریم: ٩٣) ولفظ العبد هنا يعنى المعبود لمن خلقه وعبده وذللّه.

أما العبودية الاختيارية فهي بمعنى العابد لله والمعترف بعبوديته لمعبوده والمتوجه بها إلى إلهه وخالقه. فهنا عابد ومعبود. وهناك معبد وهو المخلوق ومعبد وهو الخالق. وهذا النوع من العبودية الاختيارية هي مناط الإيمان والكفر يتعلق بها الثواب والعقاب في الآخرة، وهي التي أشار إليها القرآن في الكثير من آياته، قال تعالى: ﴿بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ﴾ (الزمر: ٦٦)، ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ (الزمر: ٢)، وقال سبحانه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، وإخلاص هذه العبودية لله هي مناط التوحيد الذي بعثت من أجله الرسل وأنزلت الكتب. وبه يتحقق إيمان المرء بأنه لا إله إلا الله. ومن فضل الله على عباده أن الأمور التي تشتد حاجة العباد إليها وتتوقف حياتهم ديناً ودنياً على وجودها فإن الله تعالى يسوقها إلى عبادة سواً عاماً ويجود بها على عموم عباده بلا عناء ولا مشقة. وذلك كحاجة عباده إلى الهواء والماء. فلما كانت حاجتهم إلى الهواء أشد كان الكل يحصل عليه بلا أدنى مشقة ولا تعب، وكذلك الماء، وهما أهم عنصرين لوجود الحياة واستمرارها.

وكذلك الأمر بالنسبة لما يخص العباد ويعرفهم على خالقهم. فإن هذا من أشد ما يحتاج إليه العباد لصالح حالهم واستقامة دنياهم. ولذلك كانت دلائل ربوبيته واضحة لكل عقل، وآيات ألوهيته مبثوثة في كل جزئية من صناعته وكانت دلائل الربوبية عامة ومتنوعة ومناسبة لكل مستويات البشر ومختلفة حسب اختلاف حظهم من التعقل والتفكير، وحظهم من الثقافة والتحضر أو البداوة والبساطة.

ومعلوم أن النفوس بطبعها أسبق إلى الاعتراف بالرب الخالق من الاعتراف بالإله المعبود، وذلك لعلم النفوس بحاجتها وفقرها إلى من يحميها وتلوذ إليه عند نزول المصائب قبل علمهما بحاجتهم إلى الإله المعبود الذي تتوجه إليه بالعبادة دون غيره.

وهذه طبيعة مركوزة في كل نفس مؤمنة أو كافرة، والنفوس تحسبها بطبعها وتشعر بها وإن غابت عنها في بعض الأحيان لسبب طارئ فسرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد. ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت إليها بل لم تكن مطلوبة لها.

وهذه الفطرة هي التي أخبر عنها الرسول بقوله "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه" ويقدم لنا ابن تيمية أدلة كثيرة على صدق دلالة الفطرة على خالقها كما أخبر بذلك الرسول، ويبين ذلك من وجوه كثيرة.

الأول : أن الإنسان قد يجد نفسه في بعض الأحيان يحصل لديه كثير من المعتقدات والإرادات التي منها الحق والباطل والضار والنافع. وفي مجال ترجيح رأى أو معتقد على آخر نجده مدفوعاً بفطرته إلى ترجيح ما فيه منفعة ودفع ما فيه مضرة، فيرجح الصدق على الكذب والحق على الباطل، كما يميل بطبعه إلى طلب الأكل عند الجوع والماء عند العطش. وفي هذا دليل كاف على أن في فطرة كل إنسان قوة تقتضى اعتقاد الحق وإرادة النافع، ومن هنا كانت كل نفس مفطورة على الاعتراف بالصانع والإقرار به استجابة لما هي مركوزة عليه من طلب كل ما هو حق والاعتراف به^(١).

الثاني: قد يطرأ على بعض الناس ما يفسد فطرتهم فيحتاجون في ذلك إلى ما ينير لهم السبيل ويوضح لهم الطريق كالتعليم مثلاً. ولذلك بعث الله الرسول وأنزل الكتب ليكمل بها الفطرة ويذكرها إذا فسدت بما هي مركوزة عليه من طلب الحق. والطفل حين ولادته لا يكون لديه تعقل لمثل هذه الأمور لأن الله يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (النحل: ٧٨) ولكنه يولد وفي فطرته تقتضى ذلك الحق وتطلبه، وتزداد هذه القوة الفطرية لدى الطفل بحسب ما يستطيع تحصيله من العلوم النافعة. وكلما ازداد الطفل علماً وإرادة ازداد معرفة بخالقه ومحبة له. وهذا دليل على أن النفوس مفطورة على الاعتراف بها^(٢).

الثالث : لا شك أن النفوس يحصل لها من العلوم بحسب ما تكتسبه منها من الخارج الحسي، وإذا لم يكن في كل نفس قوة تقتضى معرفة هذه العلوم لما استطاعت أن تعلم شيئاً منها، ولعل أكبر دليل على ذلك أننا لو قمنا بمحاولة لتعليم الحيوانات لما حصل لها من العلوم ما يحصل لبني آدم مع أن السبب في الموضوعين واحد. وفي هذا

(١) العقل والنقل ٨٣/٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

(٢) نفس المصدر : ٨٣.

دليل واضح على أن في النفوس قوة لطلب الحق وترجيحه على غيره. ومن هنا نستطيع أن نفهم السر في أن أسلوب القرآن في الاستدلال على وجود الله جاء في صورة التذكير والتنبيه وفي كل هذا دليل على أن الفطرة السليمة كافية في وجوب الإقرار بالصانع^(١).

الرابع : إذا لم تكن الفطرة كافية في ذلك وكان لابد لها من معلم ومرشد من خارج ذاتها فإننا نجد في كل نفس ما يدفعها إلى قبول الحق ورفض الباطل مما يعرض لها من خارج ذاتها. وفي هذا دليل على أن فطرة كل إنسان مركوزة على الاعتراف بالحق.

الخامس : أن كل نفس إذا لم يعرض لها مصلح ولا مفسد من خارج ذاتها فإننا نجدها تطلب ما ينفعها وتحاول أن تدفع عنها ما يضرها. والدليل على ذلك أننا نجد الطفل مدفوعاً إلى لبن أمه بفطرته ما لم يحصل له مرض يمنعه من ذلك. ومعنى هذا أن حب الإنسان لما ينفعه مركوز فيه، ولا شك أن حب العبد لربه مفطور فيه أعظم مما فطر فيه من حبه للبن أمه. وفي هذا دليل على أن النفس مركوزة على طلب الحق النافع^(٢).

السادس : أنه لا يمكن للنفس أن تكون خالية عن الشعور بخالقها وعن الإحساس بوجوده، وذلك لأن كل نفس لابد أن تكون مريدة وشاعرة. وما دامت النفوس لا تكون إلا مريدة فلا بد لها من مراد تحسه وتطلبه وتحاول الوقوف عليه. وكل نفس لها مرادات كثيرة ومتنوعة غير أنها على كثرتها وتنوعها لابد أن تنتهي إلى مراد واحد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره. وهذا لا يكون إلا الله. فهو الذي تريده القلوب وتطلبه النفوس. يقول ابن تيمية: "وبذلك يعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" وأن كل مولود ولد على محبة الإله. ومحبه تستلزم معرفته. فعلم أن كل مولود ولد على محبة الله ومعرفته وهو المطلوب^(٣).

(١) نفس المصدر : ٨٤.

(٢) نفس المصدر : ٨٥.

(٣) العقل والنقل : ٨٦/٤.

وهذه المعرفة الفطرية قد نبهنا إليها القرآن وبين الميثاق الذى أخذه الله على عباده
أزلاً حين «أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ
الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ
بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (الأعراف: ١٧٢، ١٧٣).

فإن الله قد أشهد المرء على نفسه أزلاً بهذه المعرفة الفطرية. ولا شك أن شهادة المرء
على نفسه من أقوى أنواع الإقرار. لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به واعترف.
وكما يقولون فإن الإقرار سيد الأدلة.

وقول الخليفة "بلى شهدنا" هو إقرارهم بربوبيته وأنه خالقهم، فهم حين خلقوا
على الفطرة خلقوا مقرين بالخلق معترفين بوجوده شاهدين على أنفسهم بذلك. وهذا
الإقرار هو حجة الله على الخليفة يوم القيامة. فهو يذكر لهم أخذه الميثاق عليهم.
وإشهادهم على أنفسهم. وإقرارهم على أنفسهم بهذه المعرفة لا يمكن جحده. ولهذا قال
سبحانه مذكراً لهم بذلك الإقرار: «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» أى
كراهية أن تحتجوا يوم القيامة بغفلتكم عن ذلك الإقرار. لأن هذا لم يغفل عنه بشر، بل
هو من الأمور الضرورية التى لم تخل منها نفس فطرها الله. بخلاف غيرها من العلوم
الضرورية التى قد يغفل الإنسان عنها أحياناً كالحساب والرياضة. فلما لو تصورت
لوجدتها الإنسان ضرورية ولكن قد يغفل عنها فى كثير من الأحيان لشبه قد تطرأ على
عقله أو لبس فى الدليل. بخلاف الاعتراف الفطرى بربوبية الخالق. فإنه علم ضرورى
لازم لكل نفس.

ولهذا كان أسلوب القرآن فى آيات المعرفة الفطرية على سبيل التذكير والتذكير
«لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»، «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى»، «إِنَّمَا أَلِتْ مُدَكِّرًا»، «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ»،
«فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ».

فجميع هذه الآيات تضع الإنسان مباشرة أمام هذه التساؤلات التى لا مناص له
إزاءها من الإقرار والتسليم بمقصودها وهو الاعتراف بالخالق.

وهى أدلة سمعية، وفي نفس الوقت عقلية وشعورية ونفسانية، لا يسع العقل السليم إلا يسلم بها، ولا الإحساس إلا الشعور بمضمونها، ولا النفس إلا الرضى والتسليم بها.

ثم إن القضايا التي تطرحها هذه الآيات أمام الإنسان هي قضايا عقلية لا بد أن يطرحها كل إنسان على نفسه من حين لآخر، كما أنه لا بد له من الإجابة عليها بصورة أو بأخرى. وفي معرض إجابته على كل هذه التساؤلات يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بوجود الله. ومن هنا فلا تجد هناك ضرورة إلى اللجوء إلى أدلة المتكلمين والفلاسفة التي تثير الشك أكثر مما تدعو إلى اليقين ما دامت فطرة الإنسان ووجوده كافيين في ذلك ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تُبْدِلُ لَخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠).

دليل الآيات :

الاتجاه الثاني : ويمكن أن نسميه بالاتجاه الخارجى وهو التأمل في الآفاق أعنى بذلك الاستدلال على وجود الله من خارج نفس الإنسان، وهنا يلفت القرآن نظرنا إلى التأمل في ذلك الكون الفسيح وما فيه من الآيات الظاهرة في دلالاتها على وجود الله. والاستدلال بالآيات أدل على المقصود من الاستدلال بالأقيسة والبراهين. ولهذا كانت أدلة القرآن تنحج كلها إلى الاستدلال بآياته الكونية على وجوده. وتنقسم هذه الأدلة إلى نوعين : أقيسة ، وآيات .

الأقيسة :

فالأقيسة لا تدل إلا على معنى مطلق كلى غير متعين وغير موجود في الخارج. فإذا قيل هذا محدث وكل محدث فلا بد له من محدث. أو كل ممكن فلا بد له من واجب. فإن النتيجة التي تؤدي إليها مقدمات هذا القياس هي إثبات واجب قديم. لكنها لا تدل على ذاته ولا على عينه. وهذا التصور العقلى لا يمنع من وقوع الشك فيه. بل ما زال الأمر في معرفته يحتاج إلى دليل آخر لا يمكن معرفته عن هذا الطريق.

وهنا فلا بد من اللجوء إلى دليل الآيات التي نبهنا إليها القرآن والتي أودعها الله هذا الكون وأخذ يذكر الإنسان بها من حين لآخر. فهي التي تدل على عينه.

ويربط ابن تيمية بين هذين الاتجاهين برباط عجيب حين يجعل الاتجاه الثاني (الخارجي) محتاجاً في صحته إلى الاتجاه الأول (الداخلي)، وذلك لأن الاستدلال بالآليات مشروط بالمعرفة السابقة والإقرار السابق بربوبية الخالق. لأنه لو لم تعرف عينه لما عرف أن هذه الآية المعينة تستلزم هذا الصانع المعين.

وهنا نجد أن المعرفة الفطرية السابقة شرط في صحة الاستدلال بالآيات وأنها هي التي تهدى المستدل على ذات الخالق بحيث يميز بينه وبين غيره.

يقول ابن تيمية : "وهذا شأن الحق الذي يطلب معرفته بالدليل. فلا بد أن يكون مشعوراً به في النفس حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض أحواله، وأما ما لا تشعر به النفس أصلاً فليس مطلوباً لها البتة"^(١).

الآيات :

وفي معرض الاستدلال بالآيات الكونية على وجود الله نجد القرآن يضع أمام الإنسان أكثر هذه الآيات دلالة وأظهرها وضوحاً في الاستدلال وهي آية الخلق من العدم. وأول سورة نزلت من القرآن ذكرت الإنسان بقضية الخلق قالت: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ فذكرت الخلق مطلقاً ومقيداً لتذكر الإنسان في جميع أحواله أن هذا الخلق لا بد له من خالق. ثم ذكرت خلق الإنسان من علقه ليكون الإنسان نفسه هو الدليل الذي يستدل به على خالقه. وهذا أيضاً دليل فطري يعلمه كل إنسان من نفسه ويذكره كلما تذكر بين جنسه^(٢). ولكون آية الخلق أقوى أنواع الآيات دلالة على الخالق كان القرآن في كثير من آياته يضع أمام العقل الإنساني هذه التساؤلات في صورة الاستفهام التقريرى.

﴿أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾؟ (الطور: ٣٥).

(١) العقل والنقل : ٨٦/٤.

(٢) مجموع الفتاوى : ١٦٢/١٦.

﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾؟ (مريم: ٦٧).
 ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾؟ (الإنسان: ١).

فآية الخلق فطرية وظاهرة للعقول يمكن أن يستدل بها على الخالق. وفي نفسها من
 الوضوح بحيث لا تحتاج إلى دليل.

ويرى ابن تيمية أن آية الخلق وحدها كافية في الاستدلال على وجود الله وليس
 هناك حاجة إلى القول بأن الخلق أو الحدوث لا يعرف إلا بالاستدلال على حدوث
 الأعراض أولاً ثم ملازمتها للجواهر ثانياً ثم القول بأن الجواهر لما لازمت الأعراض وهي
 حادثة كانت حادثة أيضاً. وهذا مسلك المتكلمين. فإنهم لجؤوا إلى طريقة الأعراض
 وملازمتها للجواهر والتزموا في ذلك مقدمات طويلة ومعقدة أوقعتهم في الاضطراب
 والحيرة. وآية الخلق أو الإحداث أو الاختراع كما أسماها ابن رشد صفة بيّنة بنفسها
 بحيث يستدل بها على غيرها ولا يستدل بغيرها عليها.

فأيهما أظهر للعقول: الاستدلال بالخلق على الخالق. أو اللجوء إلى طريقة
 المتكلمين في ذلك.

إن أدلة ابن تيمية على وجود الله تمتاز بوضوحها وبدهتها في نفسها ومع ذلك
 فهي أدلة عقلية برهانية لا يمكن معارضتها بدليل عقلي برهاني قاطع. وهي أكثر ملاءمة
 للنفوس والعقول ولجميع الناس عامتهم وخاصتهم.

منهج القرآن في التوحيد

يرى عامة المتكلمين أن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أنواع فيقولون :

- ١- هو واحد في ذاته لا قسيم له.
- ٢- واحد في صفاته لا شبيه له.
- ٣- واحد في أفعاله لا شريك له.

وأشهر هذه الأنواع الثلاثة هو النوع الأخير المسمى عنده "توحيد الأفعال". بمعنى أن خالق العالم واحد، ويحتجون على ذلك بما يذكرونه من دليل التمانع وغيره. وأدلة المتكلمين على التوحيد مطلوبها إثبات هذا النوع (١).

ومعظم علماء السلف وعلى رأسهم ابن تيمية يذهبون في إثبات التوحيد إلى منهج آخر حيث يقسمون التوحيد إلى نوعين :

- الأول : توحيد الربوبية. بمعنى أن رب العالم وخالقه صانع واحد. وليس اثنين. وهو الرب سبحانه الذي جلب الفطرة على الاعتراف به والخضوع له.
- الثاني : توحيد الألوهية. بمعنى أن يعبد الله وحده لا يشرك بعبادته أحد من خلقه، وفي هذا النوع يتحقق معنى قولنا : لا إله إلا الله.

أما النوع الأول (توحيد الربوبية) فقد اعترف به المشركون وجبلت على الإقرار به جميع الفطر. كما سجل القرآن اعتراف مشركي العرب بذلك وإقرارهم به ﴿وَكُنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان: ٢٥) ﴿وَكُنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (الزخرف: ٨٧).

فجميع المشركين كانوا يقولون بأن الله خالق كل شيء وربهم ومليكه. ومع إقرارهم بربوبيته لم يخرجوا عن مسمى الشرك لأنهم لم يحققوا معنى قول المسلم: لا إله إلا الله، الذي يتضمنه النوع الثاني "توحيد الألوهية" الذي هو قطب رحي القرآن، والذي

(١) الرسالة التدمرية : ١٠١.

لأجله جاءت الرسل وأنزلت الكتب وعليه يكون الثواب والعقاب، وبه يتحقق إخلاص الدين لله^(١).

فتوحيد الألوهية هو دعوة كل رسول إلى قومه من لدن آدم إلى محمد عليه السلام. فقد كان كل رسول يقول لقومه : اعبدوا الله ما لكم من إله غيره. وبه أمر الرسول أن يقول «قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ».

وبه خطب الرسول بقوله تعالى : «فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ». وبقوله «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَلَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (الأنبياء: ٢٥) وبقوله : «وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ» (الزحرف: ٤٥) والذي يتدبر آيات التوحيد في القرآن الكريم يجدها كلها تدور حول تقرير هذا النوع من التوحيد لأنه مناط الإيمان، ولا يتحقق إيمان المرء إلا بالإقرار به قولاً وعملاً. ولهذا كان صلى الله عليه وسلم يقول: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم".

ولما كان توحيد الألوهية هو مناط الإيمان بالله ورسوله كان لابد أن يعنى القرآن بتقريره والبرهنة عليه بالأدلة العقلية والبراهين الصحيحة. لأن الشرك الذى وقع في جميع الأمم كان في هذا النوع. فإن عامة مشركى الأمم كانوا مقرين بالصانع ويعترفون بتوحيد الربوبية. ولكنهم مع إقرارهم بربوبيته قد أشركوا بعبادته غيره. وكان ما عابه مشركوا العرب على محمد "أن جعل الآلهة إلهاً واحداً" وقالوا له "إن هذا لشيء عجاب".

ولا شك في وجوب الإيمان بتوحيد الربوبية إلا أنه ليس كل الواجب وليس هو مناط الإيمان والكفر ولا مناط التوحيد والشرك. وليس بمجرد الإقرار به يكون المرء موحداً.

(١) منهاج السنة : ٦٢/٢ ط بولاق، رسالة الحسنة والسيئة لابن تيمية: ٢٦٠ ضمن مجموعة شلوات البلاتين ط أنصار السنة المحمدية.

وتوحيد الربوبية هو ما سماه المتكلمون بتوحيد الأفعال، بمعنى أنه لا شريك له فيها، وهو الذى أنهى المتكلمون عقولهم فى تقريره والاستدلال عليه، وظنوا - خطأ - أنه التوحيد الذى بعثت به الرسل وأنزلت الكتب وأنه الذى يتعلق به حد التوحيد والشرك، وغلطوا فى ذلك بين معنى الربوبية، ومعنى الألوهية، فجعلوا الإلهية القدرة على الاختراع، واعتقدوا أن الإله القادر على الاختراع، وجعلوا هذا أخص صفات الإله^(١).

ولقد أخطأ المتكلمون فى معرفة حقيقة التوحيد وفى الطرق التى سلكوها فى تقرير هذا التوحيد، ولم يقدروا أدلة القرآن حق قدرها. ولما ظنوا أن مجرد الاعتقاد فى توحيد الربوبية كاف فى حقيقة التوحيد أخذوا يستدلون على ذلك بأدلة لا ترقى إلى تقرير التوحيد كما جاءت به الرسل وكما أراده الله من عباده، وحملوا الآية الكريمة : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) على أن هذا دليل التمانع يستدلون به على إثبات التوحيد.

ويرى ابن تيمية - موافقاً فى ذلك ابن رشد - أن الآية ليست مشتملة على دليل التمانع، لأن دليل التمانع الذى يتحدثون عنه هو امتناع صدور العالم عن ربين خالقين له، فظنوا أن الآية مسوقة لنفى الشراكة فى الربوبية، وصار كل منهم يذكر فى ذلك طريقاً غير طريق صاحبه. والآية ليست مسوقة لنفى التعدد فى الربوبية لأن هذا لم يذهب إليه أهل الشرك، بل هى مسوقة لنفى التعدد فى الألوهية، ونفى أن يكون هناك من يستحق العبادة من دون الله، لأن توحيد الربوبية كان معترفاً به من جميعهم فليسوا فى حاجة إلى تقريره، وإنما هم فى حاجة إلى بيان أن من أقروا بربوبيته وحده يجب أن يعبد وحده.

ومقصود القرآن هو توحيد الألوهية، وهو متضمن لتوحيد الربوبية من غير عكس، ولهذا قالت الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

(١) العقل والنقل : ٣٢١/٤ مخطوط.

ولم تقل لو كان فيهما إلهان، لأن الفرض المقدر هو آلهة كثيرة تعبد مع الله^(١).
كما كان واقع المشركين.

وابن رشد في مناقشته للمتكلمين لا يفرق بين نوعي التوحيد كما فرق بينهما
ابن تيمية وخاصة في مناقشة هذه الآية.

ولهذا بنى كل مناقشة معهم على أن الآية مسوقة لنفي التعدد في الربوبية وإن كان
يختلف عنهم في جهة الدلالة على ذلك كما هو موضح في مناهج الأدلة وهذا عكس ما
ذهب إليه ابن تيمية.

ولهذا كان الفساد الذي نفته الآية عند ابن رشد هو عدم وجود العالم على حالة
الفساد، أما عند ابن تيمية فهو الفساد المترتب على وجود آلهة كثيرة تعبد من دون الله،
فهو يفسر الفساد بأنه ضد الصلاح الذي فيه سعادة البشر، وهذا لا يكون إلا بتوجه
جميع القلوب إلى إله واحد تألفه فتخضع له، وتنتهي إليه محبتهم وغايتهم، ومن هنا كان
كل عمل لا يقصد به وجه الله غير نافع، وكانت أعمال المشركين كرماد اشتدت به
الريح في يوم عاصف، وكسراب بقية يحسبه الظمان ماء.

وما دامت الفكرة مركوزة على الإقرار بالصانع فليس هناك إله سواه، لأنه ليس
هناك من يستقل بالإبداع والاختراع غيره.

وابن تيمية يوافق ابن رشد على أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع، ولكنه ينكر
نقد ابن رشد لدليل التمانع، ويرى أنه دليل صحيح دال على مطلوب المتكلمين في نفي
أن يكون هناك ربان خالقان للعالم، إلا أنه ليس دليل الآية.

وفي الاستدلال على نفي التعدد في الألوهية تجد ابن تيمية يستدل بالآلة الكريمة :
﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ
عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (المؤمنون : ٩١) فالآية قد نفت أن يكون لله ولد يتقرب إليه بعبادة هذا

(١) العقل والنقل : ٤ / ٣١٤ مخطوط.

الولد وفي هذا نفى لتأليه الوسائط بين الله وعباده، ثم نفت أن يكون هناك آلهة أخرى تعبد على سبيل الشركة معه، لأنه لو كان هناك من يستحق العبادة معه لكان الأمر لا يخلو من أحد احتمالين.

الأول : إما أن يكون كل إله قادراً فيتحقق الفرض الأول وهو قوله: ﴿إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم ^(١).

الثاني : أن يكون أحدهم قادراً دون الآخرين وهنا يصدق الفرض الثاني وهو قوله: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ ومعلوم أن ذلك لم يقع، فدل ذلك على امتناع أن يكون هناك إله قادر، وآخر عاجز، ولو فرض وقوع ذلك لكان القادر هو الإله دون بقية الآلهة، وعند ذلك يستحق العبادة وحده دون غيره.

فالآية تضمنت لازمين كلاهما متنف بالمشاهدة، وانتفاء كل واحد منهما يدل على أنه ليس هناك إلا إله واحد يعبد دون سواه.

وهذا هو مطلوب الآية ، والمقصود من التوحيد الذي بعثت لأجله الرسل. والقرآن قد استعمل في نفى الشركاء لله في العبادة الأمثال المشاهدة أمام الإنسان وعليه أن يستعمل في ذلك قياس الأولى بالنسبة لله.

﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنَ الْفُسِّحِمِ هَلْ لَّكُمْ مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَآ رَزَقْنَاهُمْ﴾ (الروم: ٢٨) ومعلوم أن مملوك الرجل لا يكون شريكه بحال ماء، فإذا كان هذا شأن الإنسان مع عبده - والله المثل الأعلى - فلماذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه في عبادته.

ثم يضع القرآن أماناً دليلاً آخر في نفى التعدد في الألوهية ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ رَزَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ

(١) العقل والنقل : ٣٢١/٤ - ٣٢٧.



فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ، وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ) (سبأ: ٢٢ و ٢٣).

فالآية توجه إلى المشتركين هذا السؤال :

هل الذين عبدتموهم من دون الله، يملكون مثقال ذرة في السموات أو في الأرض على سبيل الاستقلال أو على سبيل الشركة؟

وهل عاون أحد منهم في خلق السموات والأرض؟

ولخصول العلم لديهم بنفى ذلك نجد القرآن يعتمد إلى نفى قضية أخرى ربما كانت سبباً في وقوع الشرك في هذا العالم، فيقول لهم، إن الشفاعة لا تقبل عنده إلا لمن أذن له في ذلك، فينفى بذلك دعواهم في شركهم بأنهم قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣).

فالذى لا يخلق على سبيل الاستقلال ولا على سبيل الشركة لا يستحق العبادة وإذا كانوا هم مقرين بالرب الخالق، فالآيات تبين لهم أن الرب القادر، والضرار النافع، هو الذى يجب أن يعبد لا غيره.

وعلى هذا النحو من البساطة والهدوء يقدم ابن تيمية أدلة القرآن على توحيد الألوهية، وهى أدلة عقلية وشرعية، ومع ذلك هى فطرية مناسبة لجميع العقول. فليس إثبات التوحيد محتاجاً إلى استعمال هذه الألفاظ المجملة التى أوقعت المتكلمين في الاضطراب، والقرآن قد استغنى عن ألفاظ المتكلمين بأنه ﴿أَحَدٌ صَمَدٌ، وَلَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

وعلى ذلك فإن جميع آيات القرآن تجرى على ما هى عليه، فليست هناك آية أو صفة يناقض ظاهرها وحدانية الله تعالى، لأن منهج ابن تيمية في الوحدانية هو منهج القرآن وليس منهج المتكلمين المستلزم لنفى الصفات.



الفصل الثاني

الموقف الفلسفي

(أ) موقف أرسطو من قضية الألوهية

تركزت آراء أرسطو عن الميتافيزيقا في مقالة اللام وكتاب ما بعد الطبيعة بصفة عامة، ورغم اختلاف موقف الشراح والمفسرين حول آراء أرسطو في الميتافيزيقا إلا أن هناك نقاطاً أساسية تشكل الموقف الأرسطي من الميتافيزيقا. هذه النقاط هي جوهر الفلسفة الأرسطية حول الله وصفاته وعلاقته بالعالم.

فالعالم كما يرى أرسطو قديم (مادته وصورته)، وكذلك حركة العالم قديمة وليست بمحادث، لأن الحركة عنده تحدث في زمان، والزمان قديم لأنه مكون من آنات؛ والآن وسط بين الماضي والمستقبل، وكل آن لابد أن يكون مسبوقاً بماض سبقه وله قبل، ويليه مستقبل يأتي بعده. وهذا هو معنى الزمان، ومن هنا كان قدمه، ولا يمكن تصويره إلا كذلك، وإذا كان الزمان مقياس الحركة وقد ثبت قدمه فإن الحركة أيضاً تكون قديمة للملازمتها له.

والحركة في نظر أرسطو لا يمكن تعليلها تعليلاً مقبولاً ما لم نقل بمحرك أول له صفة الثبات بحيث يحرك ولا يتحرك، وعن هذا المتحرك الأول فقط تنشأ حركة الأشياء، ويكون هو سبباً في تحركها، وهذا المحرك الأول هو الله. وفعل الله عنده ليس هو الخلق



والإيجاد وإنما هو التحريك وهذا التحريك هو صلة الله بالعالم في نظر أرسطو. فهي صلة تحريك وتحرك وليست صلة خلق وإبداع، لأن قضية الخلق من العدم لم تعرفها فلسفة أرسطو على الإطلاق.

وهذه الحركة التي تمثل صلة الله بالعالم ليست حركة فاعلية، بمعنى أن المحرك الأول يباشر تحريك العالم بنفسه وإنما هي غائية، بمعنى أن العالم هو الذي يتحرك عشقاً منه ورغبة في أن يحيا حياة تشبه حياة المحرك الأول له. فهي حركة شوق وعشق تصدر عن العالم يحاول بها أن يتشبه بحياة المحرك الأول، ومن هنا فإن أرسطو لم يثبت فاعلاً موجباً للعالم، وإنما أثبت له علة أولى يتحرك العالم نحوها شوقاً في التشبه بها.

وقد وضع أرسطو مجموعة من الخصائص والصفات التي رآها ضرورية الوجود لهذا المحرك الأول وأهم هذه الخصائص هي:

١- الثبات وعدم التحرك؛ لأنه لو تحرك لاحتاج إلى محرك آخر من خارج ذاته، ولتسلسل الأمر في ذلك إلى ما لا نهاية، ويرى أرسطو أن كل متحرك ناقص بنفسه كامل بحركته. والأول كمال محض لا يطرأ عليه النقص ولذلك فهو ليس بمتحرك.

٢- أنه فعل محض، فليس فيه شيء بالقوة، إذ لو كان فيه شيء بالقوة لاحتاج إلى من يخرجها إلى الفعل. وكون العالم قديماً يأتى ذلك. ومن هناك كان المحرك الأول أزلياً وأبدياً ولا يطرأ عليه التغيير بحال ما.

٣- وهو واحد بالماهية والعدد؛ لأنه لو كان متعدداً لداخله الإمكان بوجه ما، ولأنه لو لم يكن كذلك لكان مركباً من شيء يخصه وشيء يشترك فيه مع غيره، وما به الاشتراك مع الغير يختلف عما يقع به التمييز عن ذلك الغير، فيداخله التركيب وذلك باطل في حقه.

٤- وهو بسيط في ذاته غير مركب، فلا أجزاء له، لأن كل مركب لابد أن يكون متناهيًا، والمتناهي لا يملك قوة التحريك لغير المتناهي.

٥- وهو ليس بجسم، لأن الجسم مركب من أجزاء والمحرك الأول لا أجزاء له.

٦- وهو عقل محض، فيعقل ذاته، وهو بذلك يكون عاقلاً وفي الوقت نفسه يكون معقولاً، وهذا لا يؤدي إلى الكثرة في ذاته ولا ينال من بساطته في شيء، ومع أنه عقل محض فإن أرسطو يصرح بأنه لا يعقل غيره، لأنه لو عقل غيره لكان منفعلاً عنه ومتأثراً به، وهذا يؤدي إلى التغير وطريان الإمكان عليه، والفرض أنه فعل محض لا مكان فيه للإمكان، ويحاول أرسطو أن يدفع ما قد يطرأ على الأذهان من شبهة النقص الواردة نتيجة قوله بعدم عقل الأول لغيره، فيوضح لنا أن جهله بالأشياء ليس نقصاً فيه، فإن بعض الأشياء أفضل لها ألا تبصر بدلاً من أن تبصر، "فالعقل الإلهي إنما يعقل ذاته ولا يعقل غيره ألبتة"، ويعلل أرسطو ذلك بأنه لو عقل غيره لأصابه شيء من التعب والكلال، وقد رفض ابن سينا هذا الموقف صراحة لأن التعقل ولو للغير من شأنه أن يزيد العقل قوة.

٧- وهو لا ضد له، ولو كان هناك ضد له لتعاقبا على القابل لهما.

٨- وهو عاشق ومعشوق، يعشق ذاته وهي معشوقة له، وهو كذلك معشوق للعالم، يتجه إليه العالم كعلة وغاية له يسعى نحوها ليتشبه بها.

وهذه الخصائص التي وضعها أرسطو للمحرك الأول تعتبر عنده صفات ذاتية فيه وليست مضافة إليه من شيء خارجي.

وأهم الصفات التي تخص قضية الوجدانية عند أرسطو أنه يجعل الأول بسيطاً في ذاته من كل وجه، وهو واحد بالماهية والعدد، وهو لا ضد له^(١).

وأرسطو بذلك يشير إلى وحدة المحرك الأول من ناحيتين :

الأولى : أنه واحد في ذاته بمعنى أنه غير مركب من أجزاء حسية، ولا من معان عقلية مضافة من خارج ذاته (فهو بسيط من كل وجه، وهو واحد بالماهية).

(١) انظر في ذلك: كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، مقالة اللام ترجمة أبو العلا عفيفي (في مجلة كلية الآداب مايو سنة ١٩٣٧)، شرح مقالة اللام لابن سينا (ضمن شرح ما بعد الطبيعة)، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٨٧-١٧٩ طبعة أولى، وانظر أرسطو عند العرب. د. عبدالرحمن بدوي ص (١-١١) مكتبة النهضة العربية المصرية سنة ١٩٤٧م.

السّانية : أنه واحد في فعله، فلا ضد له، وفعله هنا ليس هو الخلق والإبداع وإنما هو التحريك للعالم فقط. وتحريكه للعالم ليس فعلاً صادراً عنه يتوجه به عن قصد وإرادة نحو العالم وإنما هو حركة شوقية يقوم به العالم نحو معشوقه وكلام أرسطو في هذه القضية يحتاج إلى شيء من النظر ليس من الجانب الديني فقط ولكن من الناحية الفلسفية المجردة.

ذلك أنه لم يجعل للمحرك الأول علاقة بالعالم إلا من حيث إنه محبوب ومعشوق له، والأجرام كلها تتحرك نحوه للتشبه به وليس من حيث هو مبدع لها أو محدث لحركتها من عدم. ومعلوم لدى العقلاء أن المعشوق الذي يتحرك إليه عاشقه للتشبه به لا يكون هو المبدع الخالق لحركة عاشقه وإنما يكون علة غائية لحركة عاشقه وليس علة فاعلية له. فهو من هذه الناحية لم يثبت فاعلاً للعالم ولا مخالفاً لحركته ولا لأعيانه. وأرسطو يصرح في أكثر من موضع بأن المحرك الأول لا يفعل شيئاً ولا يعلم شيئاً ولا يريد شيئاً.

وإذا كان بعض أتباع أرسطو في شروحيهم له يدعون أن أرسطو قال بأن المحرك الأول خالق للحركة ومبدع لها. فعلى فرض صحة هذا الرأي. فإن المحرك الأول يكون فاعلاً لما هو شرط في وجود الأفلاك وليس فاعلاً ولا مبدعاً لأعيانها وأجرامها، بل يكون فاعلاً لمرض من أعراضها. وهي الحركة التي صرح بأنه لا قوام للعالم بدونها. وهذا من أبعد الأمور عن كونه مبدعاً للعالم. وخاصة بعد أن خصص هذه الحركة بكونها حركة شوقية، كحركة المأموم للتشبه بالإمام.. وعلى تقدير صحة هذا التفسير من أرسطو فإن الأمر ما زال في حاجة إلى إجابة على السؤال التالي. إذا كان المحرك الأول قد أوجد حركة الأفلاك فمن الذي أوجد أعيانها وأبدع أجرامها وألف بين أجزائها؟ وكلمة المبدع الأول التي ترد كثيراً في كتب أتباع أرسطو والمشائين لا تجد لها مدلولاً عندهم. لأن المبدع هو مسبدع الأجرام بأعيانها وأعراضها وحركاتها. فهو مبدع للجواهر والأعراض معاً وليس للأعراض فقط. وأرسطو وأتباعه يقولون بأن عمل المحرك الأول هو تحريك الأجرام فقط وليس خلقها من عدم، وتحريكه للأجرام ليس بفعل صادر عنه

ولكن بحركة عشقية تصدر عن الأجرام. وتصور أرسطو للمحرك الأول على النحو السابق قد جعل الخالق في نظره مجرد فكرة عقلية لا وجود له في الواقع الحسى. فهو عنده عقل محض. يعقل ذاته ولا يعقل غيره ألبتة. لأنه لو عقل غيره لأصابه شيء من التعب والكلال، ومن ناحية أخرى فهو عنده معطل عن الفعل، فهو لا يخلق ولا يفعل شيئاً منفصلاً عنه.

ولقد انتقل هذا التصور العقلي المجرد من أرسطو إلى الفكر الإسلامى وتأثر به بعض الفلاسفة المسلمين ابتداء من الكندى إلى ابن رشد على اختلاف بينهم في ذلك، وحين ترجمت الفلسفة اليونانية ووقف فلاسفة الإسلام على آراء أرسطو في الإلهيات وعرفوا ما بينها وبين الدين الإسلامى من تناقض كان عليهم أن يقوموا بمحاولة للتوفيق بين هذه الآراء الأرسطية وبين ما تلقاه المسلمون عن نبهم حول الذات الإلهية وصفاتها، وأعتقد أن هذه المحاولة قد بدأت من الكندى — فيلسوف العرب الأول — ومرت بكل من الفارابى وابن سينا وابن رشد مع تفاوت الموقف فيما بينهم قريباً أو بعداً من الموقف الدينى.

فالكندى يجعل أول صقات الله أنه واحد بالبدء وبالذات، لأنه لو كان هناك أكثر من إله خالق مبدع لكانوا جميعاً مشتركين في شيء يعمهم، وهو كونهم جميعاً فاعلين، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما، فيكون كل منهم مركباً من شيء يشترك فيه مع غيره، وشيء يختص به وحده.

والعقل يقضى بأن كل مركب يحتاج ضرورة إلى مركب من خارج ذاته. ولا يمكن أن يتسلسل الأمر في ذلك إلى غير نهاية ولذلك وجب القول بفاعل واحد أول غير مركب. وهذا الدليل الذى ارتضاه الكندى للبرهنة على توحيد الله، ليس من الصعوبة أن تلمس أصوله في مذهب أرسطو. ذلك أن أرسطو قد صرح في أكثر من موضع بأن المحرك الأول واحد بالماهية واحد بالعدد، لأنه لو لم يكن كذلك لكان مركباً من شيء يخصه ويتميز به عن غيره وشيء يشترك فيه مع ذلك الغير. فيكون مركباً من شيئين والفرض أنه بسيط من كل وجه.

ولا شك أن عدم التعدد في الخالقين أمر يعتقد كل مسلم ويدّعون له. غير أن أدلة الكندي ليست شرعية بقدر ما هي أرسطية.

(ب) الفارابي وابن سينا

لقد وضع الفارابي موقفه من هذه القضية في كتابه (فصوص الحكم) وشرح تصويره لقضية التوحيد في مجموعة من الصفات فقال:

واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول، فلو كان له فصل لكان الفصل مقوماً له وكان داخلاً في ماهيته وهو محال.

واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وإلا لكان معلولاً له.

واجب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام، مقدارياً كان أو معنوياً. وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود، وإما غير واجب الوجود فهذا أقدم بالذات في الجملة^(١).

واجب الوجود بذاته، لا جنس له، ولا فصل، ولا نوع له، ولا ند له.

واجب الوجود لا مقوم له، ولا موضوع له، ولا عوارض له، ولا ليس له^(٢).

ولا يختلف ابن سينا عن الفارابي في ذلك، فإن ابن سينا يعتبر تلميذاً وانياً للفارابي، فهو قد أخذ عن الفارابي معظم آرائه ونماها وشرحها وأضاف إليها، ومن هنا فإن تصور ابن سينا لا يختلف عن تصور الفارابي لمعنى الوجدانية، وكلاهما لا يختلف كثيراً عما وجدناه لدى أرسطو فيما سبق.

وآراء ابن سينا حول إثبات وجود الله وحول تصور الوجدانية قد وضعها في أهم كتابين له في هذا الشأن وهما: الإشارات والتنبيهات، وكتاب النجاة.

(١) انظر الجمع بين رأى الحكيمين طبعة السعادة ص ٢٩-٣٠ سنة ١٩٠٧م.

(٢) انظر فصوص الحكم للفارابي ص ١٣١ طبعة الخانجي (ضمن مجموعة رسائل الفارابي).

ففى إثباته لوجود الله نجده يقول فى الإشارات^(١) مثبتاً لواجب الوجود: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فيما أن يكون بحيث يجب الوجود له فى نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته. الواجب وجوده من ذاته، وهو القيوم.

وإن لم يجب لم يجوز أن يقال هو ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً. بل إن قرن باعتبار ذاته فشرطه مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً. أو مثل شرط وجود علته صار واجباً.

وإن لم يقرن شرط لا حصول علة ولا عدمها بقى له من ذاته الأمر الثالث. وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع.

ويصل ابن سينا من وراء هذه التقسيمات إلى إثبات أن كل موجود "إما واجب بذاته. وإما ممكن الوجود بحسب ذاته".

ومن خصائص الممكن أنه ليس وجوده له من ذاته بأولى من عدمه فإن صار أحد هذين الممكنين (الوجود والعدم) أولى. فلحضور شيء خارج عن ذاته جاءه من غيره.

ثم ينبه ابن سينا قارئه إلى علاقة الواجب بالممكن بأنها علاقة عليا فالعالم عنده جملة لمعلولات كل واحد منها محتاج فى وجوده إلى علته الواجبة وما دام آحاد العالم معلولة وهو مركب من هذه الآحاد فإن جملة العالم فى حاجة إلى علتها الواجبة التى تستمد منها وجودها. يقول ابن سينا موضحاً ذلك: "إشارة: كل علة جملة هى غير شيء من آحادها فهى علة أولاً، للآحاد، ثم للجملة، وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها.. وكل سلسلة مترتبة من علل ومعلومات... احتاجت إلى علة خارجة عنها.. فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود لذاته"^(٢).

(١) القسم الثالث من الإشارات ص ٤٤٧ ط دار المعارف القاهرة ١٩٥٨م.

(٢) الإشارات ص ٤٥٣.

والذى يتأمل إشارات القسم الثالث والرابع من إشارات ابن سينا يجدها تدور في معظمها حول إثبات عدة أمور:

أولاً : تقسيم الوجود إلى واجب وممكن.

ثانياً : أن جملة العالم مركبة من أحاده.

ثالثاً : أن آحاد العالم ممكنة في ذاتها.

رابعاً : بما أن آحاد العالم ممكنة. فجملة العالم كلها ممكنة كذلك لأن جملة مركبة من أحاده.

خامساً : بما أن جملة العالم ممكنة. فالعالم ممكن ويحتاج إلى علة وجوده وهو الواجب الوجود.

وهذا الكلام قد وضعه الرازى في شرحه للإشارات وأخذ السهروردى عن ابن سينا وأشار إليه (في التلويحات)^(١). حيث قال: لما كان كل واحد من الممكنات يحتاج إلى العلة فجميعها محتاج. لأنه معلول الآحاد الممكنة. فيفتقر إلى علية خارجة عنه... واجبة الوجود".

كما قررها الآمدى في (أبكار الأفكار) و(دقائق الحقائق) وهما من أهم كتبه. وسلك فيهما مسلك ابن سينا في تقسيم الوجود إلى ممكن وإلى واجب وأن جملة العالم وهى ممكنة تحتاج إلى علة وجودها وهو واجب الوجود^(٢).

وهذه الطريقة في إثبات واجب الوجود تكون صحيحة لو فسروا الممكن بأنه ما يجوز عليه الوجود تارة والعدم تارة أخرى. أما ما ذهب إليه أن سينا من تقسيم الوجود إلى ممكن في ذاته وواجب في ذاته، أو إلى واجب بذاته وواجب بغيره، فلا يصح لهم على هذا التقسيم لا إثبات واجب بنفسه ولا إثبات ممكن في نفسه يدل على وجود الواجب.

(١) انظر تلويحات — لوحة رقم ٤٦ وما بعدها مخطوط رقم ١٠٨ حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية.

(٢) انظر أسكار الأفكار ١٦٨/١-١٦٩ مخطوط رقم ١٩٥٤ علم الكلام دار الكتب المصرية.

ذلك أن تفسيرهم الممكن بأنه ما كان واجباً لغيره أو ما كان وجوده مستمداً من واجب الوجود يجعل الممكن واجباً لغيره لم يزل. ثم إذا كان الممكن يتوقف وجوده وعدمه على واجب الوجود فلماذا لا يكون الممكن واجب الوجود كذلك، لأن ما يتوقف وجوده على وجود الواجب وعدمه على عدمه كان واجباً مثله. ليس في العقل ما يمنع ذلك أو يحيله، لأن تفسيرهم الممكن يعنى أنه الشيء الذي إذا نظرت إليه باعتبار ذاته فإنه لا يستحق وجوداً ولا عدماً ولا بد له من أحدهما إذا نظرت إليه باعتبار غيره.. والتقدير أنه موجود فيكون وجوده واجباً له من غيره، والوجود الواجب ولو بالغير لا يمكن عدمه. وعلى هذا التقدير فإن الممكنات لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه ما دام وجودها واجباً لها من الغير. وهذا يؤدي إلى القول بأبدية العالم.

ومن جهة أخرى فإن سبب وجود الممكنات هو واجب الوجود بذاته، وهي لازمة عنه، لأنها بفرض أنها موجودة متوقفة على وجوده هو. فهي من لوازمه. ولزام الواجب بذاته يمتنع عدمه لأن عدم اللازم يوجب عدم الملزوم، فلو قلنا بعدم الممكنات وهي لازمة للواجب للزم عن ذلك عدم الواجب الذي قالوا به وعدمه ممتنع لأن وجوده ذاتي له فعدم لازمه يكون ممتنعاً لذلك، وإذا كان عدمها ممتنعاً فلا يكون حينئذ ممكناً بل يكون واجباً.

ولقد بين ابن سينا أن الممكن إن قرن بذاته شرط صار ممتنعاً أو واجباً كما سبق وإن لم يقرن به شرط بقى على حالة الإمكان، بمعنى أنه لا يكون موجوداً ولا معدوماً. وهذا التقسيم لا يصح عقلاً إلا عند من لم يفرق بين ماهية الشيء ووجوده. فعلى رأى ابن سينا يكون هناك ذات ممكنة مغايرة لوجودها وأن تلك الذات يمكن أن توجد تارة وأن تعدم تارة أخرى. وهذا لا يصح حتى في رأى من قال من المعتزلة بشيئية المعدوم، فهذا التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد أن يثبت أنه في الخارج ذاتاً ممكنة مستقلة عن ماهيتها العقلية ومغايرة لها في الوجود. وهذا لم يثبت لأنه من المعلوم أن وجود الماهية لا يتحقق إلا بوجود الأعيان من الخارج، ولو قدر وجودها ذهنياً فليس كل ما يقدره الذهن ممكناً يتحقق وجوده خارجاً. فليس هناك شيء من الخارج يسمى ممكناً وإنما كله فرض.

عقل لا دليل على صحته. وابن سينا قد بدأ حديثه في هذه القضية بقوله: "كل موجود إذا نظرت إليه..." فجعل كلامه كله وارداً على الموجود في الخارج وليس على ما يقدر في الذهن أو يتصور في العقل، فالتناقض ظاهر في إيراد هذه التقسيمات على الموجود الممكن لأنه ليس في خارج العقل إلا الموجود المتحقق وجوده حساً وواقعاً.

ولو دققنا نظرنا في قول ابن سينا عن الممكنات .. بأنه إذا لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان، لوجدنا أن صفة الإمكان لا تتحقق للممكن إلا إذا لم يقرن به شرط الوجود أو شرط العدم، ومعلوم من الواقع أن الممكن حسب تصوره لا بد أن يقرن بأحد شرطى الوجود أو العدم، فإذا لم تكن له صفة الوجود ثانية إلا في حال تجرده عن هذين الشرطين والواقع أنه لا يتجرد مطلقاً عن الاقتران بأحدهما. فإنه حينئذ لا يكون ممكناً أبداً، بل لا بد أن يكون إما واجباً وإما ممتنعاً لاقترانه الضروري بشرط أحدهما، وحسب تفسير ابن سينا فإنه يكون قد جعل ما لا يمكن عدمه بسبب اقترانه بشرط الوجود - واجباً سواء جعله واجباً بنفسه أو واجباً بغيره، وما كان واجباً ولو بالغير لا يكون ممكناً فوصف الممكنات في حال وجود واجب الوجود ممتنع، والحق أن واجب الوجود أزلى الوجود وأبدية. فيلزم على رأيهم هذا امتناع وصف العالم والأفلاك بأنها ممكنة محدثة.

وإضافة إلى ما سبق فإن هذا التفسير لا يستقيم مع رأى ابن سينا في القول بقدم الأفلاك. لأنها عنده قديمة لم تزل. فكيف يستقيم هذا مع قوله بأنها ممكنة لم تزل فأحد القولين يطل القول الآخر. ولا بد له من أحدهما.

ولقد وجه الرازى نقداً صحيحاً في كثير من جوانبه إلى هذه الطريقة، وأشار في كتابه "نهاية العقول"^(١). إلى كثير من الأسئلة التي لم يجد لها جواباً عند ابن سينا ولا غيره. فإن طريقة الإمكان والوجوب تقوم عندهم على أساس من الممكن لا بد له من سبب بخارجي يبرزه إلى الوجود أو يقيه على العدم. فيقول لهم الرازى: هل العلم بحاجة

(١) مخطوط رقم ٧٤٨ دار الكتب المصرية ص ٧٨ وما بعدها.

الممكن إلى سبب وجوده علم ضرورى أو استدلالى. ولا يمكن دعوى الضرورة فى ذلك لأن العقل يعرف الفرق الواضح بين قولنا إن الواحد نصف الاثنين وإن القائم بذلك ضرورى. وقولنا أن الممكن يحتاج إلى سبب وإن العلم بذلك ليس ضرورياً. وأشار الرازى إلى أن أكثر العقلاء يجوزون وقوع الممكن بلا سبب ولو كان العلم بذلك ضرورياً لما خالفه فيه أحد. وإذا علمنا أن الممكن عند الفلاسفة يتناول القديم والحديث فإنه على ذلك لا يمكنهم إثبات الواجب إلا بعد إثبات الممكن الذى يقبل الوجود والعدم. وهذا الممكن لا يثبتونه إلا بإثبات الحادث الذى وجد بعد أن لم يكن والحادث يستلزم إثبات القديم. والقديم عند الفلاسفة صفة لا تختص بالواجب وحده بل قد تطلق على الممكن أيضاً لأنه عندهم ممكن لم يزل. فهم بذلك لم يثبتوا واجباً تختص به صفة القدم حتى يكون سابقاً على الممكن فى وجوده ولو سبقاً بالرتبة ليصح للعقل أن يقبل كيف يصدر الممكن عن الواجب. بلا جعلوهما متساويين فى القدم رتبة وزماناً.

ولم يتميز الواجب عند الفلاسفة إلا بأنه بسيط غير مركب لأن المركب يفتقر إلى أجزائه وما افتقر إلى أجزائه لم يكن مركباً. ومعلوم أن هذا النوع من الافتقار الذى أشاروا إليه ليس افتقار مفعول إلى فاعله ولا افتقار معلول إلى علة كما هو واضح فى افتقار المحدث إلى محدث. وقد أشار أبو حامد الغزالى إلى عجز هذه الطريقة فى الاستدلال عن إثبات الصانع وأنه موجود. وبين تناقض هذه الطريقة وقصورها فى الاستدلال^(١). وقال: إن هذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج إلى إبطال. وأشار إلى أن غاية هذه الطريقة إثبات واجب الوجود، ولكن لا يمكن نفى كونه جسماً إلا على طريقتهم فى التوحيد التى يلزم عنها نفى الصفات الإلهية الواردة فى القرآن، كما أن هذه الطريقة مبنية على إبطال القول بالعلل والمعلولات التى لا نهاية لها. ولا يمكنهم القول بذلك مع قولهم بثبوت حوادث لا أول لها. لأنهم يقولون بنفى علل لا نهاية لها، وإذا صح ذلك منهم فلماذا يقولون بحوادث لها نهاية مع أنها معلولات لعل ملازمة لها. أليس أحد القولين يبطل القول الآخر.

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٥٣ ط دار المعارف سنة ١٩٥٨.

يقرر ابن سينا مفهومه لمعنى التوحيد في كثير من كتبه وخاصة رسائله الصغيرة ونخص منها رسالته الأضحوية. وفي كتاب الإشارات يقول: إن الأول لا جنس له ولا فصل له ولا حد له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلي.

ولو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجمع لوجب بها، ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود ومقوماً له فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم^(١).

وفي مواضع أخرى من الإشارات يبين ابن سينا أن واجب الوجود واحد لا شريك له، ويشرح معنى هذه الوحدة على نحو ما نجده لدى أرسطو، حيث يقول: إن واجب الوجود ما لم يتعين لا يوجد، ولكن قد ثبت بالدليل وجوده وإذن فهو متعين، وتعيته إما أن يكون لأنه واجب الوجود لذاته أو لغيره، فإن كان لذاته كان واحداً لأن الماهية إذا كان تعينها من ذاتها انحصرت نوعها في فرد واحد.

ويشير ابن سينا في كثير من الكتب والرسائل الصغيرة إلى بعض الخصائص والصفات التي وجدها لدى أرسطو ويجعلها صفات الله تعالى ثم يتأول بعض آيات القرآن لكي توافق هذه التصورات العقلية التي ورثها عن أرسطو.

فواجب الوجود لا إمكان فيه بوجه ما، وإنما هو واجب الوجود من كل وجه.

وهو ثابت غير متغير، وهو أزلي وأبدى لأن وجوده من ذاته.

وهو بسيط لا تركيب فيه بوجه من الوجوه، إذ لو تتركب من جزأين أو أكثر لوجب أن تكون أجزاؤه متغايرة في نفسها ومتغايرة له، أي لكل الذي تتركب من أجزاء. وهذا تصور باطل.

ووجوده عين ماهيته، ولو لم يكن كذلك لكان إما جزءاً للماهية أو خارجاً عنها. وهذا تصور يؤدي إلى المحال في حقه.

(١) الإشارات ٣-٥٣ طبعة دار المعارف سنة ١٩٦٨م.

والواجب ليس بجسم، لأن كل جسم محسوس فهو متكرر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متفرقة، وبالقسمة المعنوية إلى مادة وصورة، وقد ثبت أن واجب الوجود بسيط من كل وجه، فلا يقبل الانقسام في المعنى ولا في الكم، لأن كل جسم محسوس لابد أن يشترك مع غيره في بعض الصفات ويتميز عنه بصفات أخرى، وما به الاشتراك بين الأجسام غير ما به التمييز بينها، وهذا يؤدي إلى التركيب وقد ثبت فساده في حق واجب الوجود.

وبعد أن يستعير ابن سينا كل هذه التصورات العقلية المجردة من أرسطو حول ذات الله وحقيقته يصرح لنا في أكثر من موضع بأن هذه الطريقة في إثبات الوجدانية أشرف الطرق وأكثرها قبولاً في العقل حين يقول: تأمل كيف لم يحتج بياناً لثبوت الأول ووحدانية وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف^(١).

ويتضح من مقارنة موقف الكندي والفارابي وابن سينا في تصورهم للوجدانية بموقف أرسطو مدى تأثير هؤلاء الفلاسفة بتصور أرسطو للمحرك الأول. فهم نقلوا الصفات والخصائص التي ارتضاها أرسطو لمحرك العالم وحاولوا أن يطبقوها على الله مع شيء من التوفيق بين هذه التصورات العقلية المجردة وبين الصفات الحقيقية التي وردت في القرآن الكريم عن الله تعالى وعن علاقته بالعالم.

والذي يلفت النظر هنا أن تصورهم للوجدانية كان يحمل نفس المعنى الذي أشرنا إليه في موقف أرسطو. وهو وحدة الذات بمعنى بساطتها وعدم تركيبها من أجزاء، ووحدة الفعل أو الأثر. وإذا كانت علاقة المحرك الأول بالعالم عند أرسطو تقتصر على تحريك العالم فقط فإنها عند فلاسفة الإسلام قد تجاوزت مجرد التحريك إلى الخلق والإيجاد من العدم، على نحو يختلف فيما بينهم في ذلك، فإن بعضهم يأخذ بنظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة ليفسر بها صدور العالم عن الله^(٢). وبعضهم لا يأخذ بها.

(١) انظر في موقف ابن سينا: الإشارات ٣، ٥٣ النجاة ٣٤٧ طبعة الكردي سنة ١٣٣١هـ؛ عيون الحكمة لابن سينا طبعة استانبول ص ٥١، رسالة أضحية في أمر المعاد لابن سينا ص ٤٤ طبعة دار الفكر العربي.
(٢) كالفارابي وابن سينا.

وإذا كان هؤلاء الفلاسفة يتصورون ذات الله على هذا النحو التجريدي فإن موقف القرآن كان على النقيض من ذلك. فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بصفات تجعله واقعاً وحقيقة متعينة موجودة وثابتة في نفس المؤمن به، فهو حي قيوم، خالق رازق، محيي وميت ومع كل شيء في كونه، يجيء يوم القيامة والملك صفاً صفاء، وهذه المعاني قد تلقاها المسلم عن الرسول فآمن بها واستقرت فطرته عليها، وهي كلها صفات تجعل لذات الله وجوداً خارجاً عن التصور العقلي ومستقلاً عنه، ومن هذا الإحساس بالوجود الخارجي لذات الله نجد المؤمن يتوجه بالدعاء إلى ذات خارجة عنه ومستقلة في وجودها عن مجرد التصور الذهني، ومن هذه الذات المتعينة في الخارج الحسي يستمد المؤمن الرغبة في لقاء الله أو الخوف منه.

فليس وجود الله مجرد فكرة عقلية طارئة على الذهن، ولا هو تصور عقلي لا مدلول له خارج العقل. ومن هنا وجد الفلاسفة أنفسهم أمام نمطين مختلفين من التفكير لابد من التوفيق بينهما كما سبق.

النمط الأول : ويتمثل في الفكر اليوناني الوافد إليهم وما حمله من تصورات أرسطية عن المحرك الأول للعالم.

النمط الثاني : ويتمثل في النصوص القرآنية، وما تحملها من صفات الله تعالى تجعل وجوده حقيقة ثابتة ومقررة في النفس وليس مجرد تصور عقلي كما هو الشأن لدى أرسطو.

ولقد قام فلاسفة الإسلام بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة جعلوا خلالها لسقرآن ظاهراً مقروءاً هو نصيب الجمهور والمناسب لعقولهم، ويعتبرون أن هذا الظاهر رمز ومثال فقط للمعنى الحقيقي الباطن وراء هذا الظاهر، وجعلوا الوحي رمزاً لمعاني لا يستطيع الجمهور أن يتقبلها عارية عن هذا اللون من التمثيل الذي يناسب طبائع الناس، ومن هنا فلقد تحولت لغة الأنبياء على يد الفلاسفة إلى لغة رمزية يفهم منها الفلاسفة والخواص المعنى المراد، أما عامة الناس فيفهمون ظاهر المعنى على أنه تمثيل لهم بما يناسب عقولهم ولكنه لا يعبر في حقيقته عن المعنى المراد، ولقد أشار ابن سينا إلى ذلك صراحة

حين قال: فالمشروط على النبي أن يكون كلامه رمزاً ولفظه إيماء كما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسول لم ينل الملكوت الإلهي^(١).

لقد وضع ابن سينا موقفه من قضية التوحيد حين أشار إلى أن موقف القرآن منها لم يكن إلا تشبيهاً صرفاً، وما كان يمكن غير ذلك حتى تناسب لغة القرآن عقول الناس وفطرهم، وفصل القول في ذلك في رسالته: "الأضحوية في أمر المعاد" حيث يقول:

"ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع، موحداً مقدساً عن الكم والكيف، والأين والمتى، والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله، ولا بحيث تصح الإشارة إليها هناك ممتنع إلّاؤها إلى الجمهور. ولو ألقى هذا على هذه الصورة إلى العرب البادية والعبرانيين الأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه معدوم أصلاً. ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ولم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم والا أتى بصريح ما يحتاج إليه في التوحيد بيان مفصل".

وعلى هذا النحو يصور لنا ابن سينا مذهبه في التوحيد وتصوره لمعنى الوجدانية ولا يجد القارئ صعوبة لكي يدرك ما في هذا التصور من أثر أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ثم يتساءل ابن سينا بعد ذلك قائلاً: فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم، المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة؟ وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد، مثل أنه عالم بالذات أو عالم بعلم قادر بالذات أو قادر بقدرة واحد على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة. ولعمري لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهاهم لكلفه شططاً، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر" ويصل ابن سينا إلى القول بأن ظاهر الشرائع ليس حجة في هذا الباب مطلقاً^(٢).

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا ص ٨٩.

(٢) الإشارات ٣-٥٣.

(ج) نقد الموقف الفلسفي

لقد تصور الفلاسفة معنى الوجدانية على أنها تعني البساطة وعدم التركيب من أجزاء تتكون منها الذات الإلهية، كما تصوروها أحياناً على أنها تعني وحدة الفاعل في العالم، ولا شك أن هذا التصور العقلي متأثر بما في عالم الشهادة من مفاهيم إنسانية حاول الفلاسفة أن يترهبوا الله عنها، ونحن لا نشكك في نوايا الفلاسفة المسلمين أو عقائدهم فهذا أمر موكول إلى الله، إلا أن هذا التصور الأرسطي لمعنى الوحدة قد فرض على الفلاسفة موقفاً يتنافى مع الموقف الديني المتمثل في تصوير القرآن الكريم لهذه القضية، ذلك أن الفلاسفة قد تصورا الذات الإلهية مجردة عن كل صفة تجعل لذات الله وجوداً خارجياً ومستقلاً عن التصور العقلي، فعندهم أنه "معقول الذات.." وما كان هذا حكمه فهو عاقل لذاته، فهم لم يفهموا الوجدانية على ما جاءت في القرآن بمعنى نفى الشريك لله في عبادته. ونفى أن يكون هناك ند أو ضد له في الوجود. بل ذهبوا في تفسيرها إلى أنها تعني البساطة وعدم التركيب في ذات الله. فجعلوه ماهية بسيطة معقولة في الذهن. مجردة من كل شيء قد يؤدي إلى تحقق الوجود الخارجي واستقلاله عن التصور العقلي، فذاته مجردة وبسيطة، فهو واحد من كل وجه، فهو في ماهيته لا تركيب له ولا اشتراك لغيره معه فيها "ولا جنس له. ولا فصل. ولا نوع له"^(١).

هكذا تصور الفلاسفة وجدانية الله تعالى التي وصف نفسه بها، وقد فسروا الصفات الإلهية الواردة في القرآن بأنها أعراض أو أبعاد وقالوا: لو اتصف الله بها للزم من ذلك التركيب والافتقار وكلاهما محال، ومن هنا قالوا بنفى الصفات. ومعلوم أن القرآن قد اكتفى في وصف الله بالوجدانية بأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

والفلاسفة قد بنوا مذهبهم في وحدة واجب الوجود على حجتين:

(١) انظر في ذلك فصول الحكم للفارابي من المجموع ١٢٣-١٣٩ والإشارات ١٣-٥٣ والنجاة ٣٣-٣٦٩-

الأولى : أنه كان هناك إلهان واجبان لاشتركا في وجوب الوجود الذى هو تمام الماهية. وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقاً لمعنى الاثنينية. ومعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز والافتراق. فيكون واجب الوجود مركباً مما به الاشتراك ومما به الافتراق، والمركب مفتقر إلى أجزائه التى هى غيره فالمفتقر إلى الغير ممكن وليس بواجب.

الثانية : أنهما إذا اتفقا في الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه لزم أن يكون المشترك معلوماً للمختص. وهذا باطل هنا. وذلك لأن المشترك والمختص إن كان أحدهما عارضاً للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضاً للواجب أو معروضاً له، وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازماً للواجب وهذا محال. لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب.

وإذا كان أحدهما لازماً للآخر لم يجز أن يكون المشترك علة للمختص لأنه حيث وجدت العلو وجد المعلول. فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المختص. والمشارك في هذا وذاك، فيلزم أن يكون ما يختص بهذا في ذاك وما يختص بذاك في هذا.

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن هو :

كيف يستقيم هذا التصور التجريدى لمفهوم الله عند الفلاسفة مع ما وصف الله نفسه به في القرآن من أنه خالق قادر، وفعال لما يريد، واستوى على عرشه، ويحيى يوم القيامة؟

أليست هذه الصفات تؤدي إلى الكثرة ولو بالاعتبار على مذهب هؤلاء؟

أليست هذه صفات تؤدي إلى التركيب — ولو في الذهن — وهم قد نفوا كل صفة تستلزم التركيب وتنافى البساطة؟

لقد كانت إجابة الفلاسفة على هذه التساؤلات أن القرآن جاء ليخاطب الجمهور بما يفهمون مقرباً إليهم ما لا يفهمون بضرب الأمثلة المقربة للأفهام. فهذه الصفات ليست حقيقة وإنما هى أمثلة حسية للعوام لكي يفهموا معنى الخطاب الإلهي، وفي حقيقة الأمر فإن الله عندهم عاقل لذاته ومعقوله لذاته، وعلى هذا التفسير فقد نفوا

جميع الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه، وتأولوا آياتها حسبما شاءت لهم أهواؤهم، وأرجعوا جميع الصفات إلى صفة العلم، وقالوا: إن العلم هو عين ذاته فهو علم وعالم ومعلوم كما أنه عشق وعائق ومعشوق.

ولابد أن نفرق هنا بين ما يمكن أن يتصور في الذهن وبين ما يجد في الخارج، فليس كل ما يتصوره الإنسان في ذهنه يمكن تحقيقه خارجاً. والفلاسفة لم يفرقوا بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي فبنوا استدلالهم هذا على أن كل ما يتصوره العقل ممكناً يجوز أن يتحقق وجوده في الخارج وليس الأمر كذلك.

ولو افترضنا أن ما تصوره حقاً فيمكن معارضة حجتهم بنظيرها. فمثلاً يمكن أن تعارض هذه الحجة بصفة الوجود التي يشترك فيها الواجب والممكن لأنه من المعلوم أن كل واحد من الوجودين (الواجب والممكن) يمتاز عن الآخر بخصوصيته. مع أنهما يشتركان في مسمى الوجود، ويلزم على أصلهم أن يكون الواجب مركباً بما به الاشتراك وما به الامتياز وهم يرفضون ذلك.

وكذلك يمكن معارضة هذه الحجة بالماهية والحقيقة والمعاني المشتركة التي لا توجد إلا في الذهن.

وحقيقة الأمر أن الشيتين الموجودين في الخارج لم يشرك أحدهما الآخر في شيء مما من خصائصه لا في وجوده ولا في ماهيته. وإنما تقع المشاركة بينهما في المعاني الكلية المطلقة. وهذه المعاني المطلقة والكلية لا توجد في الخارج بحال من الأحوال. وإنما يتصور وجودها في الأذهان فقط، أما في الخارج فليس فيه معنى يقع فيه الاشتراك بين شيئين. وإنما تقع الشركة بينهما في المعنى المقصود ذهنياً وعقلاً فقط.

ولو تنبه هؤلاء إلى الفرق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي الحسي لعلموا أن الوجود يكون عاماً وخاصاً: فالعام لا وجود له على سبيل الاشتراك إلا في الأذهان فقط. أما في الخارج فلا يكون إلا خاصاً ومتحققاً في أفراد، وهذا لا تقع فيه الشركة بحال؛ بل يختص كل فرد يطلق عليه مسمى الوجود بما يخصه من ذلك الوجود، فالفلاسفة قد اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، وتوهوا أن كل ما يمكن تصوره

عقلاً يجوز أن يتحقق خارجاً، وبنوا على هذا التصور أن قالوا بنفى جميع الصفات الإلهية عنه تعالى وتأولوها على معنى السلب والإضافة أو ما هو مركب منهما. وقالوا إنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا أين له، ولا متى، وفسروا علمه بمعنى عدم الجهل، وقدرته بمعنى عدم العجز، إلى آخر مذهبهم في الصفات. وقد بنوا هذه التصورات على الأصول التي اعتمدها في الاستدلال على وجود الله ووجدانيته.

والأدلة التي استدلوها بها على مذهبهم في التوحيد لا تصلح دليلاً على وحدانية الله وإنما يستدل بها على وحدة الواجب العقلي الذي أثبتوه. وفرق كبير بين مطلوب الأنبياء من قضية التوحيد ومطلوب ابن سينا والفلاسفة.

ويحاول ابن سينا أن يجد لمذهب الفلاسفة في التوحيد إشارة ولو خفية في القرآن فيتساءل مع نفسه :

"فأين الإشارة إذن بالتصريح على التوحيد المحض الذي يدعو إليه هذا الذين المعترف بجلالاته على لسان حكماء العالم قاطبة"^(١).

"وهل هو عالم بالذات أو بعلم. قادر بالذات أو بقدره".

"وهل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة. تعالى الله عنها" إنه "لم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم (التوحيد) ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل"^(٢).

"ولو كلف الله رسوله أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور لكلفه شططاً. ثم هبك الكتاب العزيز جاء على لغة العرب في الاستعارة والجاز فما قولهم في الكتاب العبراني وقد جاء تشبيهاً كله"^(٣).

(١) الرسالة الأضحوية ٤٨.

(٢) الرسالة الأضحوية ٤٥.

(٣) الرسالة الأضحوية ٤٩.

ولو جاز القول بأن بعض الآيات جاءت على عادة العرب في الخطاب من الاستعارة والكناية فإن "هناك آيات لا يمكن أن تذهب فيها إلى الاستعارة أو المجاز ولا يحتمل اللفظ فيها إلا معنى واحداً مثل آيات الجيء والإتيان"^(١).

هذه النصوص توضح لنا موقف ابن سينا من القرآن ومن الاستدلال به في التوحيد ويمكن أن نلخص مذهبه في ذلك فيما يلي :

أولاً : لم يرد في القرآن إشارة إلى حقيقة التوحيد المحض ولم يرد في ذلك بيان مفصل.

ثانياً : لم يفصل القرآن القول في علاقة الذات بصفاتها. ولا وضّح القول في : هل هو عالم بالذات أو يعلم. قادر بالذات أو بقدره.

ثالثاً : لم يبين لنا أن الصفات هل تنال من وحدته فيكون قابلاً للكثرة. أم هو واحد على كثرة أوصافه.

رابعاً : إن حقائق هذه الأمور لا يجوز الإفضاء بها إلى الجمهور. والقرآن إنما يخاطب الجمهور بما يفهمون مقرباً إليهم مالا يفهمون بالرمز والمثال، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله تقريباً للأفهام ولذلك فلا يحتج به في هذه القضية.

ولو تأملنا المقالات التي أوردها ابن سينا في رسالته الأضحوية ليستدل بها على صحة مذهب الفلاسفة في قضية التوحيد لوجدنا أنها ليست عقلية ولا شرعية، وإنما هي من بنات أفكار الصائبة واليونان.

فما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن لم يرد فيه إشارة إلى التوحيد الذي قال به هو والفلاسفة المشاءون، كلام صحيح. ولو كان ما ذهب إليه ابن سينا والفلاسفة في تصورهم لحقيقة التوحيد حقاً، فلا يكون التوحيد مستفاداً من الأنبياء في شيء ولا في كتب الله المنزل إشارة إليه، بل على قوله تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس وليس لهدايتهم.

(١) الرسالة الأضحوية ٤٧.

وصحيح ما ذهب إليه ابن سينا من أنه لم يرد في القرآن إشارة إلى ذلك التصور للتوحيد، وهذا دليل واضح على بطلان مذهب ابن سينا والفلاسفة، ولو كان حقاً ما ذهب إليه هؤلاء لكانت الرسل أسبق منهم بالإشارة إليه.

وقول ابن سينا : هل هو عالم بالذات أو بعلم، قادر بالذات أو بقدرة. فهذا كلام مبتدع في دين الأنبياء، ولم نكلف معرفة ذلك، ثم هو كلام يحمل فإن الذات التي لا تكون إلا عالمة لا يمكن وجودها مجردة عن العلم، وإن تقدير ذات مجردة عن العلم اللازم لها، إنما هو تقدير ممتنع تحققه في الخارج. فلا يكون وجودها إلا على سبيل الفرض الذهني والتقدير العقلي فقط. أما أن تكون هناك في الخارج ذات عالمة مجردة عن العلم، فهذا ما لا وجود له، ولا يصح ذلك عند أصحاب العقول الصريحة. ولفظ الذات إذا أطلق. فإنه يتضمن الصفات اللازمة لتلك الذات. لأن كلمة ذات تعني الصفة والموصوف معاً، فيقال ذات كذا، أى صاحبه.

أما قوله : "هل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة". فهذا تلبس على عقول الناس. وابن سينا وأصحابه يطلقون هذه الألفاظ على إثبات الصفات تنفيراً للسامع عنها. والكتب المتزلة من عند الله مليئة بالصفات التي وصف الله نفسه بها. وإطلاق هذه الألفاظ القبيحة مثل التركيب والتجسيم لا يفيد شيئاً، لأننا لا نترك كتاب الله لمجرد هذه التسميات التي ما أنزل الله بها من سلطان وإن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآبأؤكم".

وتزيه الرب عن صفاتاً تحقيقاً لمعنى الوحدة التي أرادوها كثرية المشركين له عن أن يصفوه بالرحمة حين قال لهم الرسول: "اسجدوا للرحمن"، فقالوا منكرين "وما الرحمن". ومعلوم أن الاسم العلم لم ينكره أحد ولو كانت أسماءه أعلاماً مجردة ولا تدل على صفات مشتقة منها، لما كان هناك فرق بين اسم الرحمن والجبار، وإنما أنكر هؤلاء الصفة لما فيها من معنى، فعاب القرآن عليهم ذلك، فما بالك بمن نفى جميع الصفات مدعيّاً أنها تنال من وحدانيته.

وما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن قد ورد تشبيهاً كله، واستشهاده على ذلك بالكتب العبرانية، فإن هذا لا يفيد شيئاً، بل هذا من أعظم الحجج على نفاة الصفات، وهذا أعظم دليل على أن دين الأنبياء واحد. لأنه من المعلوم أن موسى جاء بالتوراة قبل بعثة محمد ولم يأخذ عن محمد شيئاً.

وكل من عرف حال محمد، آمن بأنه لم يأخذ عن موسى شيئاً ولا عن أهل الكتاب وإنما جاء مصداقاً لما معهم من الحق. فإذا أخبر محمد بمثل ما أخبر به موسى، وكان الرسولان من عند مرسل واحد من غير تواطؤ فيما بينهما، كان هذا دليلاً على صدق كل منهما فيما أرسل به من الصفات الإلهية.

وإذا أخبر الرسول العربي بما في التوراة من الصفات، كان ذلك دليلاً على أن ما فيها من الصفات مما يوافق القرآن، ليس مما كذبه أهل الكتاب وهذا يدل على أن طريقة الأنبياء واحدة.

ومعلوم أن تصور وحدانية الله تعالى على هذا النحو الذي ذهب إليه ابن سينا، لا أصل له في كتاب ولا سنة، وهما مصدران الاعتقاد وقطب الرحى في ذلك الأمر الأهم. وسوف نرى أن موقف القرآن ومقصوده من التوحيد على غير ما أراده الفلاسفة وتصوروه بعقولهم.



إِفْطِيحُ الثَّالِثِ

موقف علماء الكلام

(أ) المعتزلة ومنهجهم في الصفات الإلهية

جعل المعتزلة أصول مذهبهم خمسة أصول: العدل، التوحيد، القول بالمرتلة بين المزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنفاذ الوعيد.

ولكى تسلم لهم هذه الأصول الخمسة عمدوا إلى النصوص الخاصة بما فتأولوها على مذهبهم. فلكى يسلم لهم مذهبهم في "العدل" أنكروا القضاء الأزلى، الذى عبر عنه القرآن بقوله سبحانه: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ (يس: ١٢) وقوله صلى الله عليه وسلم: "ما من نفس إلا وقد كتب مقعدها من الجنة ومقعدها من النار.. الحديث وأنكروا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وقالوا: إنها مخلوقة للعبد على سبيل الاستقلال الكامل عن قدرة الله وإرادته ومشيئته، وأن الشرور والمعاصى التى يضحج بها هذا الكون ليست مرادة لله، لأنها قبائح والله تعالى لا يريد القبائح لأنه إرادة القبيح قبيح، والله مژه عن ذلك.

وهم فى فهم هذه القضية قد خالفوا أهم قاعدة بنى عليها دين المسلمين وهى: "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن" وأن



كل شيء فهو مخلوق الله تعالى لأنه : «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» ثم عمدوا إلى النصوص التي احتج بها "الجبرية" أنصار "جهنم بن صفوان" فتأولوها ليسلم لهم مذهبهم في خلو أفعال العباد^(١).

"والمعتزلة" في تفسيرهم للعدل الإلهي جعلوا حكمة الله قاصرة على مجرد الثواب والعقاب على أفعال العباد، وليس الأمر كذلك، فإن حكمة الله في أفعال العباد خيرها وشرها تتسع دائرتها لتشمل النظام الكوني كله من خيره وشره وما فيه صلاح أمره، وما يشتمل عليه ذلك النظام من وسائل تؤدي إلى غايات مقصودة وحكمة مطلوبة قد تعجز عقولنا عن إدراك وجه الحكمة فيها على سبيل التفصيل.

فتفسير أفعال العباد يجب ألا يكون قاصراً على مجرد الثواب والعقاب بل يجب أن تكون النظرة إليه أكثر شمولاً واتساعاً.

وإذا كان المعتزلة قد ارتضوا هذا المذهب في أفعال العباد فإن الجبرية ومال إليهم الأشاعرة قالوا بالجبر المطلق ، وإن كان الأشاعرة قد أتوا بنظرية الكسب توفيقاً بين الرأيين إلا أن هذه النظرية ليست في التحليل الأخير إلا تفسيراً جديداً للمذهب الجهمي في الجبر، وبين المعتزلة والجبرية كانت آيات أفعال العباد مجالاً لتأويل الفريقين، كل حسب مذهبه ورأيه في الجبر والاختيار^(٢).

وإذا كان الخطب في أفعال العباد قاصراً على طرفي الجبر والاختيار فإنه قد بلغ مداه في الآيات التي تتحدث عن الصفات الإلهية بين المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة ، فالمعتزلة وقد سماوا أنفسهم بأهل التوحيد سلخوا في تفسير التوحيد مسلكاً غريباً ومبتدعاً في الإسلام، حيث قالوا بنفي صفات الباري تعالى سواء في ذلك ما أسموه بصفات الذات أو صفات الأفعال، فأبو الهذيل العلاف إلى أن علم الله هو الله، ونفى أن يكون الله عالماً بعلم حديث أو قديم^(٣).

(١) انظر في أفعال العباد عند المعتزلة: الملل والنحل ١-٦٦ طبعة الأزهر سنة ١٩٦٦ تحقيق محمد بن فتح الله بدران.

(٢) انظر نقد الأستاذ المرحوم الدكتور محمد قاسم لمدارس علم الكلام في مقدمته لمناهج الأدلة ١٩٦٤.

(٣) الانتصار للخياط ١٠٨، ١٢٣.

وجميع المعتزلة ينكرون الرؤية في الآخرة، وعندهم أن من قال: إن الله يرى في الآخرة بالأبصار على أى وجه فم شبهه، والمشبه عند أبي موسى المردار كافر^(١). ويذهب القاضى عبد الجبار فى المغنى إلى أن نفى الصفات هو السبيل الوحيد إلى القول بإفراد الله بالقدم^(٢). والعلة المشتركة بين جميع المعتزلة فى نفى صفة الرؤية أنه لو كان مرثياً لوجب أن يكون من أجناس المراتب فى الشاهد^(٣). وهكذا كان تفسيرهم لجميع الصفات الخيرية، كالنجى والاستواء والتوّل.

ولقد لجأ "المعتزلة" فى تعليلهم لهذا المذهب إلى منطق غريب يدل على أنهم لم يفرقوا بين عالم الغيب والشهادة، وبين ما يجب فى حق الله تعالى وفى حق الإنسان فقالوا:

١- إن الله لو وصف بصفة ما، للزم أن يكون قبل هذه الصفة ناقصاً ومحتاجاً إلى من يكمله بهذه الصفة، وللزم افتقاره وهو محال.

٢- لو وصف بصفة ما لتتج عن ذلك تصور الكثرة فى الذات الإلهية، حيث يكون هناك صفة وموصوف.

٤- لو وصف بصفة ما للزم تبعاً لذلك أن تشاركه هذه الصفة فى معنى القدم، ولزم تعدد القدماء، فتكون هناك ذات قديمة وصفة قديمة، وهم يقولون بقدم واحد، ونتج عن تصور المعتزلة لصفات الله على هذا النحو أن قالوا بنفيها عنه، أو تأويلها بما يودى إلى تعطيلها، حتى لا يلزم من وصفه بها محال، وهم جميعاً متفقون على مقالة النفس إلا أنهم يختلفون فى تحديد هذه الصفات، وتحديد العلاقة بينها وبين الذات الإلهية، فبينما يرى "واصل بن عطاء" القول بنفى جميع الصفات الإيجابية من علم وقدرة وإرادة، نرى بعض أتباعه يرجع الصفات إلى صفتين فقط كالعلم والقدرة، أو إلى صفة واحدة كالعالمية.

(١) الانتصار ٦٨.

(٢) انظر المغنى للقاضى عبد الجبار ٤-٣٤١ ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٥م.

(٣) المغنى ٤-١٢٩.

فأبو على الجبائي أرجع جميع الصفات إلى صفتي العلم والقدرة وقال بأنهما صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة.

أما ابنه أبو هاشم فاعبرهما حالين للذات الإلهية. بعد أن أرجع جميع الصفات إليهما.

وأبو الحسين البصري أرجع جميع الصفات إلى صفة واحدة أسمها العالمية، وذلك كما يقول "الشهرستاني" عين مذهب الفلاسفة فالله عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته.

أما "أبو الهذيل العلاف" فقد أرجع جميع الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة، واعتبر هذه الصفات وجوهاً للذات، لأنه لا يمكن أن تقوم بالذات صفة زائدة عليها من أى وجه، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها، ولا يمكن أن تكون غيرها لما يلزم عليه من التعدد والكثرة في القدماء، وبعد أن يسوى بين الذات وصفاتها يقول بأن هذه الصفات وجوه للذات، وهذا بعينه كما يقول "الشهرستاني" هو مذهب النصارى في أقانيمهم،^(١) وسار "المعتزلة" بمذهبهم في النفي إلى أبعد نتائجه خطورة وأكثرها ضرراً حين أعلن "معمر المعتزلي": أن لا يعلم ذاته، ولا يعلم غيره، لأن هذا يؤدي إلى التعدد والكثرة^(٢).

وجعلوا إرادة الله للشئ معناه خلقه للشئ، وإرادته لفعل من أفعال عباده معناه أمره بهذا الشئ، لأنه لا يمكن أن تضاف الإرادة إلى الله على سبيل الحقيقة لما يلزم من ذلك الحاجة والافتقار من جانب المريد^(٣)، ونفوا السمع والبصر والكلام لأنها عندهم أعراض حادثّة لا تقوم بالذات القديمة، وجعلوا معنى سمعه: أنه عليم بالمسموعات، ومعنى بصره: أنه عليم بالمبصرات، ومعنى كلامه: أنه خالق له.

(١) انظر الملل والنحل ١-٦٤-٧٧، مقالات الأشعري ١-١٩٨ ثم انظر المعنى ٤-١٢٩، ٣٤١، الانتصار

١٠٨، ١٢٣.

(٢) الملل والنحل ١-٤٧-٤٨.

(٣) الملل والنحل ١-٣٧-٣٨.

ومذهب المعتزلة في مجموعه قد مر بمراحل تطورية في قضية الصفات، بالنسبة إلى عدد هذه الصفات، وبالنسبة للعلاقات بينها وبين الذات، فبينما يرى "واصل" القول بنفي جميع الصفات، نرى أتباعه يرجعونها إما إلى صفتين كما يقول "الجبائي"، أو إلى صفة واحدة كما يقول "أبو الحسين البصري" أو إلى ثلاث صفات كقول "العلاف".

وبينما يرى أن هذه الصفات اعتبارات للذات عند "الجبائي"، نرى ابنه "أبا هاشم" يجعلها أحوالاً للذات، في حين أن "العلاف" يجعلها وجوهاً للذات، فهم لم يتفقوا فيما بينهم إلا على مقالة النفي فقط.

يقول "الشهرستاني" مؤرخاً لمقالة النفي عند المعتزلة... "وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت لإلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالان كما قاله أبو هاشم...".

أما "أبو الحسين البصري" فقد ردهما إلى صفة واحدة هي صفة العالمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة، فالصفات ليست معنى زائداً وراء الذات، بل هي ذاته عينها، وترجع كلها إلى السلوب، أو الإضافات^(١).

وليس معنى ذلك أن "المعتزلة" ينكرون الصفات الإلهية، بمعنى أنهم يصفون الله بضد ما وصف به نفسه في كتابه، فلم نقرأ عن أحد منهم أنه وصف الله تعالى بالجهل أو العجز أو الصمم، لكنهم فسروا هذه الصفات تفسيراً أدى بهم إلى تعطيلها، ولهذا بدا رأيهم خروجاً عن السنة وشذوذاً عن الجماعة، وعرفوا في دوائر الفكر الإسلامي بالمعطلة والنفاة.

(١) الملل والنحل ١-٦٤-٧٧.

لأن الجماعة الإسلامية تلقت الصفات الإلهية كما أخبر بها الرسول والكتاب المبين بالرضا والقبول، لأنهم لم يتصوروا ذاتاً بلا صفات، لأن الذات بلا صفات هي عدم محض لا وجود له، ثم ماذا يقال في هذه الآيات المتكررة في "القرآن" التي جاءت فيها الصفات في أكثر من صورة، مرة في صورة الفعل ماضياً أو مضارعاً، ومرة في صورة المصدر، ومرة في صورة اسم فاعل، وصيغ المبالغة والمشتقات، فهو سبحانه عالم الغيب والشهادة، وعليم بذات الصدور وعلام الغيوب، ويعلم ما تحمل كل أنثى، وهكذا في معظم الصفات. ماذا يقال في تلك الصفات؟ وماذا يقال عن تكررها وتعدد مواردها وصورها في كتاب الله؟ وإذا كان موقف المعتزلة من هذه الصفات يتمثل في نفهم لها، إلا أنهم قد أنكروا الصفات الخيرية جميعها، مثل استوائه تعالى على عرشه وعلوه على خلقه، ونزوله إلى سماء الدنيا، وحيثه يوم القيامة والملك صفاً صفاء، كما أنكروا رؤيته يوم القيامة، وذهبوا في تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب، فعندهم أن الله لم يستو على عرشه، ولن يأتي يوم القيامة، ولن يراه المؤمنون أبداً، وردوا الأحاديث الصحيحة الثابتة في تلك الصفات.

لقد ركب المعتزلة متن اللجاج، فتعسفوا في التأويل واضطربوا في التخريج وحملوا آيات الكتاب العزيز مالا يمكن أن تتحمله، لكي تسلم لهم مقالة النفي، والخطب يكون سهلاً لو أنهم صرحوا بمقالة النفي على أنها رأيهم الخاص، قد توصلوا إليه بناء على اجتهادهم أنفسهم، إلا أنهم قد أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله، وأعلنوها باسم الإسلام الذي جاء به "محمد - صلى الله عليه وسلم - ولما نظروا في دين الله وكتابه رأوا أنه في جميع آيات الصفات على الإثبات قولاً واحداً، فذهبوا إلى التأويل لينفوا به ما أثبتته الله لنفسه، وحملوا الناس على اعتقاده مقاتلهم قهراً بقوة السيف، كما حدث في عصر المأمون.

لقد استسلم "المعتزلة" في موقفهم هذا إلى منطق مضطرب في تصور الحقائق الغيبية وكشفها، وفاتهم أن أكثر هذه الحقائق لا يسع العقل البشري أمامها إلا التسليم والعجز، ولم يكن المعتزلة بدعاً في ذلك، فالأشاعرة وخاصة المتأخرين منهم الذين نهضوا

لرد آراء المعتزلة سرعان ما تحولوا إلى مقالاتهم في نفى الصفات الخيرية، وتأولوها على رأيهم، ويرجع السبب في نفى هذه الصفات لدى علماء الكلام إلى تصورهم لمعنى الكمال اللائق بذات الله وما يتفرع على تصور هذا الكمال من القول بالصفات نفياً أو إثباتاً.

والمعتزلة والأشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالاتهم في النفي والإثبات إلا تحقيق معنى الكمال الذى تصوروه في حق الله تعالى، إلا أنهم جميعاً قد أخطؤوا في تصور هذا الكمال وأخطؤوا في تفسيرهم لمعناه إذ كان عليهم أن يفرقوا في تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هما حقيقة الذات الإلهية وحقيقة الإنسان، وبين ما ينبغى تصويره في حق الله وبينه في حق الإنسان، فلا ينبغى أن نتخذ المقياس الذى نقيس به في عالم الشهادة ونطبقه في عالم الغيب.

وإذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال، فما علينا في ذلك إلا أن نقبل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أو تحريف لألفاظها، وإذا كان الله قد وصف نفسه بصفات ووصف عباده بصفات فليس معنى هذا أن حقيقة الصفتين واحدة فيهما، بل العقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سموً وكمالاً ورفعة، وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة، فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى في ضوء صفاتنا نحن وتصورنا لها؟

أليس في ذلك مجانبة للصواب ومكابرة للعقل؟

وإذا كان الله قد أخبرنا عن الكمال الواجب اتصافه به في كتابه، متمثلاً في صفاته التى ارتضاها لنفسه فأيهما أكثر قبولاً لدى العقل؟ أن نقبل ما وصف الله نفسه به مثبتاً كما ورد في كتابه، أن نتقبله منفيّاً كما أراد المعتزلة أن يتصوروه؟

وهل المعتزلة كانوا في ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه؟ أليس في مقالة النفى تجهم في حق الله تعالى وتجهيل لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات، ويقولون هم بالنفى؟

لقد تابع المعتزلة في ذلك الفلاسفة وأخذوا بمقولات "الجهنم بن صفوان" في النفي وجذبوا إلى صفوفهم متأخري الأشاعرة والشيعة، وتأولوا جميع آيات الصفات إلى ما يؤدي إلى تعطيلها عما دلت عليه.

(ب) منهم الأشاعرة

لقد كان "أبو الحسن الأشعري" يثبت جميع الصفات كما وردت في القرآن بلا تأويل ولا تحريف، لأن الإثبات عنده لا يؤدي إلى الكثرة أو تعدد القدماء.

يقول "الأشعري" في "الإبانة..." قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا - عز وجل - وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتمدون، وبما كان يقول به الإمام "أحمد بن حنبل" - نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته - قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون.. وجملة قولنا: إنا ننقر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن الله استوى على عرشه كما قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وأن له وجهاً كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ وأن له يدين بلا كيف كما قال: "خلقت يدي"، وأن له عيناً بلا كيف كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ وأن من زعم أن أسماء الله غير الله كان ضالاً، وأن الله علماً كما قال: ﴿أَلَمْ نَكُنْ بِعِلْمِهِ﴾ وثبت الله سمعاً وبصراً، ولا نفى ذلك كما نفتته المعتزلة والجهمية، وثبت أن الله قوة كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ﴾ (فصلت: ١٥) والأشعري لن يفرق في هذه الصفات بين الصفات الثبوتية وغيرها بل أثبتها جميعها كما ورد بذلك القرآن ونص صراحة على أنه يقول بما كان يقول به "ابن حنبل" (١).

وفي رسالة الأشعري إلى أهل الثغر (٢) يجده يرد تأويلات المعتزلة: فليس استواءه على العرش استيلاء كما قال أهل القدر، لأنه - عز وجل - لم يزل مستولياً على كل شيء، وأن يده غيره نعمته وقدرته وأن علمه غيره.

(١) الإبانة في أصول الديانة للأشعري ٨-١٠ ط المنيرة ١٩٢٩م. وقد حققها مؤرخاً الأستاذة الدكتورة فوقية حسين، ط دار الأنصار.

(٢) قمنا بتحقيق هذه الرسالة وطبعت عدة طبعات بالسعودية ومصر.

وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازاً، لأنه لو لم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفاً بها في الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازاً وكذباً، ألا ترى أن وصف الله - عز وجل - للجدار بأنه يريد أن ينقض، لما لم يكن له إرادة في الحقيقة كان مجازاً، وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أحص أسماء هذه الصفات ودلت عليها، فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بها تليسياً أو كذباً.

هذا هو منهج "الأشعري" في إثبات الصفات في "الإبانة"، و "رسالة أهل الثغر" فهو يتبنت الصفات على طريقة السلف والمحدثين فلا يقول بتأويل آية على خلاف ظاهرها ولا يرد حديثاً بدعوى أن ظاهره يخالف ما يراه العقل، بل كان مذهبه في ذلك هو ما ذهب إليه الإمام "أحمد بن حنبل" وما نطق به الكتاب والسنة.

ومن حقنا هنا أن نشير إلى أن الأشعري في "اللمع" قد سلك منهجاً في الصفات يخالف منهجه في "الإبانة"، و "رسالة أهل الثغر" لأنه لجأ في اللمع إلى طريقة عقلية تبدو معقدة في الاستدلال على أمور العقائد كما يبدو فيها قريباً من منهج المعتزلة في الصفات، فهو لم يحاول في "الإبانة" و "رسالة أهل الثغر" أن يستدل على صفة ما بدليل عقلي أو منطقي، بل أثبت هذه الصفات لأن الله قد أرتضاها لنفسه ووصف نفسه بها، أما اللمع فلقد سلك فيه الأشعري طريقة حدوث الحادثات وتقلبها بين الوجود والعدم وتغيرها من حال إلى حال وتألفها من أجزاء مناسبة لوظيفتها مستدلاً بذلك على وجود الصانع حيث يقول: "فإن سأل سائل ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبراً دبره؟".

قيل: الدليل على ذلك أن الإنسان الذي هو غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقه ثم مضغة ثم لحماً ودماً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأننا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر على أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرأ ولا أن يخلق لنفسه جارحة فدل ذلك على أنه قبل تكامله واجتماع قوته وعقله كان عن ذلك أعجز.

ورأيناه طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً وقد علما أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم، ولو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويعيد نفسه إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك... فدل ذلك على أنه ليس هو الذى نقل نفسه من حال إلى حال ودبر ما هو عليه لأنه لا يجوز انتقاله من حال لغير ناقل ولا مدبر.

ويضرب الأشعرى أمثلة محسوسة من الواقع ليؤكد فكرته على أن كل فعل أو صنعة لا بد لها من صانع، فالقطن مثلاً لا يصير نسيجاً ولا ثوباً بلا ناسج ولا صانع. وكذلك الحجارة لا تتحول إلى قصر مشيد بلا بناء. فإذا كان الأمر هكذا في عالم المحسوسات فإن تحول النطفة إلى علقة ثم إلى مضغة ثم تكون لحماً وعظاماً أولى أن يدل ذلك على صانع صنعها ورعاها في تحولها بين تلك الأطوار المختلفة.

ومنهج الأشعرى فى اللمع فى هذه القضية مبنى على مقدمتين :

الأولى ما أشار إليه من تبدل أحوال المخلوقات بناء على تبدل أعراضها وصفاتها. وهذه الطريقة أقرب إلى منهج القرآن من طريقة المتأخرين من الأشاعرة. وقد أشار القرآن إلى هذا المنهج فى الاستدلال فى أكثر من آية . قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَلْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ (١).

وقال سبحانه : ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ (٢).

المقدمة الثانية أن تبدل أحوال الموجودات دليل على تبدل أعيانها. وهذه المقدمة أشار إليها الباقلاني فى شرحه لكتاب اللمع، وبين أن أستاذه قد ضرب الأمثلة بالقطن

(١) المؤمنون : ١٤ .

(٢) الروم : ٥٤ .

واللبن ليقرّب هذه القضية من عقول الجمهور، وفصل القول في أن جواهر الموجودات لا ذوات لها مستقلة عن أعراضها التي هي أحوالها وصفاتها وأن جواهر الموجودات لا توجد أصلاً إلا مع وجود أعراضها.

وذلك الاختلاف في المنهج بين "الإبانة" و"اللمع" يدعونا إلى القول بأن الأشعري قد مرّ بمرحلتين في موقفه من الصفات تختلف طبيعة إحداها عن الأخرى، وبالتالي فإن ذلك يدعونا إلى القول بأن هناك صورتين مختلفتين لمنهجه في الصفات، فهو في الإبانة والرسالة سلفي وحنبلي يبدو مناهضاً للمعتزلة ومخالفاً لهم كل المخالفة، وفي "اللمع" يبدو معتزلياً في منهجه في الصفات، معرضاً عن طريقة السلف ومنهجهم، والأشعري لم ينقض في اللمع رأياً أو قولاً ذهب إليه في الكتاين الآخرين. ولكن اختلاف المنهج بين طبيعة "اللمع" وهذين الكتاين يدعونا إلى التساؤل: أي هذه الكتب يمثل مذهب "الأشعري" تمثيلاً صحيحاً؟ مع أن هذه الكتب الثلاثة تمثل ردود الأشعري على المعتزلة^(١).

ونحن نعلم أن "الأشعري" تتلمذ على المعتزلة فترة طويلة، وكان شيخه "أبا على الجبائي" ثم ترك الاعتزال، ونهض ذاباً عن منهج السلف وطريقة أهل الحديث، مفنداً آراء المعتزلة ومبطلاً أدلتهم، فالتوقع أن يكون الأشعري في هذه الفترة من حياته الفكرية التي ترك فيها مذهب الاعتزال، وجرّد نفسه للدفاع عن طريقة أهل الحديث قد وضع كتاب "الإبانة" وكتاب "رسالة أهل الثغر" ليبين للناس أن هذا هو طريق الكتاب والسنة، فيكون كتاب "الإبانة" يمثل رد فعل لمناهضة الأشعري مذهب المعتزلة، وثورته عليهم فيكون من نتاج تلك الفترة التالية لترك مذهب المعتزلة مباشرة.

ومما يؤيد ذلك ما يقوله "ابن خلكان" في ترجمة الأشعري: "إن الأشعري قد صعد يوم الجمعة على كرسيه بالجامع، ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسى، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه

(١) نشره الدكتور حمودة غرابة ١٩٥٥م.

الأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا نائب من كل ذلك، مقلع معتقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايهم، إنما تغيب عنكم هذه الفترة لأن نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي شيء، فاستهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته كتيب هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد، كما انخلعت من ثوبي هذا.

يقول ابن خلكان : "وانخلع من ثوب كان عليه، ودفع للناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدثين"^(١).

فإذا صحت هذه الرواية يجوز لنا القول : بأن "الإبانة" من نتاج هذه الفترة التالية لثورته على المعتزلة، لأنه الكتاب الوحيد الذي وضعه على طريقة أهل الحديث، فيكون أسبق من كتاب "اللمع" الذي يمثل فترة أخرى متأخرة من حياة الأشعري. ولا يجوز القول بأنه من نتاج الفترة التي عاشها على مذهب الاعتزال لأن الكتاب وضع لتنفيذ آراء المعتزلة.

فكتاب "اللمع" يمثل مرحلة تطويرية في مذهل الأشعري نفسه نحو منهج المعتزلة، ولعل هذا يفسر لنا التطور الذي طرأ على مذهب الأشاعرة في مجموعته، والذي نلاحظه لدى متأخري الأشاعرة، من أمثال الجويني والباقلاني والغزالي والرازي والآمدي وابن العربي (أبو بكر) وابن فورك فهؤلاء جميعاً أقرب إلى منهج المعتزلة ومذهبهم منهم إلى مذهب الأشعري ومنهجه، فهم لم يقفوا عند الأنحد بما جاء به الكتاب والسنة بدون تأويل، بل جرهم مذهب الاعتزال في الوقت الذي اعتبروا أنفسهم أنهم أهل السنة، والتطور الذي طرأ على مذهب الأشعري نفسه نستطيع أن نلاحظه لدى معظم الأشاعرة من أمثال الغزالي والرازي وغيرهما.

(١) ابن خلكان : ٢-٤٤٦ ط السعادة بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ١٩٣٩، الفهرست لابن النديم: ١٨١ من سلسلة روائع التراث العربي ط لبنان، وقد أورد هذه القصة الدكتور عرفان عبد الحميد في كتابه "درسات في الفرق والعقائد" ١٢٦ مع بعض الزيادات هام رقم ٦ ط بغداد.

وابتداء من الباقلاق نجد أن دليل الأشاعرة على وجود الله قد أخذ مسلكاً يختلف في تفاصيله عما أشار إليه الإمام أبو الحسن الأشعري في اللمع وفي الإبانة.

فلقد اختلف من معظم كتب المتأخرين من الأشاعرة ذلك الأسلوب اللين السهل القريب إلى الفطرة ليأخذ مكانه أسلوب الجدل والحديث اللفظي.

وقد انتقلت هذه الطريقة إلى الرازي فأخذ بها في معظم كتبه وكان أكثرها تفصيلاً وإيضاحاً هو ما شرحه في "نهاية العقول" حيث ذكر أن الطرق التي يثبت بها العلم بالصانع خمس طرق:

الأول : الاستدلال بحدوث الذوات. كالاستدلال بحدوث الأجسام المبنى على حدوث الأعراض كالحركة والسكون. وامتناع ما لا نهاية له.

الثاني : الاستدلال بإمكان الأجسام وافتقارها إلى الواجب. وهذه طريقة الفلاسفة كما سبق أن أشير إلى ذلك.

الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع. سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة. قديمة أو محدثة.

المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع. كصيرورة النطفة إنساناً. لأن ذلك حادث وهو ليس في مقدور أحد من العباد. فلا بد له من فاعل.

ولعل سائلاً قد يسأل ما الفرق بين طريقة الاستدلال بالقول بأن الصفات ممكنة والقول بأنها محدثة.. ويوجب الرازي على ذلك بأن الاستدلال بإمكان الصفات يقتضي ألا يكون الفاعل جسماً لا مركباً. بينما الاستدلال بحدوث الصفات لا يقتضي ذلك.

أما المسلك الخامس الذي أشار إليه الرازي فهو يعود إلى المسالك الأربعة السابقة وهى الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل. والذي يدل على علمه هو بالدلالة على ذاته أولى وأوجب^(١).

(١) انظر نهاية العقول مخطوط رقم ٧٤٨ ص ٩٤ وما بعدها، (طبعة) دار الكتب المصرية.

ويشرح الرازي دليل الإمكان والوجوب الذى أخذه عن ابن سينا فيقول: كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته. وكل ممكن لذاته محدث. بيان المقدمة الأولى... إنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجباً لذاته فلا بد أن يكونا متشاركين في الوجوب الذاتى. ولا بد أن يكونا غير متشاركين في الأعيان بمعنى أن ذات كل منهما مستقلة بعينها عن ذات الأخرى. والقدر المشترك بينهما وهو مسمى الوجود يختلف عما يفترق به كل منهما عن الآخر وهو تعين ذاته واستقلالها بالوجود الخارجى. فيكون الواجب حينئذ مركباً من شيئين (ما يشترك فيه مع الممكن وما يتميز به عنه) والمركب مقتصر إلى غيره وينتهى من ذلك إلى القول: فثبت أن كل ما سوى الموجود الواحد يجب أن يكون ممكناً لذاته. وهذا محدث. فثبت أن ما سوى الواحد لذاته محدث. وهذا يحتاج إلى محدث ثم يصل إلى أن هذا البرهان يفيد حدوث الجواهر والأعراض والعقول والنفوس والهيولى وهو برهان عظيم واف بإثبات أكثر المباحث الشريفة^(١) ومعظم أدلة المتكلمين على وجود الله لا تخرج عن دليل الممكن والواجب الذى أخذه عن الفلاسفة، أو دليل الجوهر والعرض. فالأمدى قد قال بدليل الممكن والواجب في كتابه أبكار الأفكار فقال: ومذهب أهل الحق من المشرعين وطوائف الإلهيين القول بوجوب وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره وكل ما سواه فمتوقف وجوده عليه... ويستدل الأمدى على ذلك بما نشاهده من الموجودات العينية ونتحققه من الأمور الحسية فإنها كلها ممكنات يجوز عليها الوجود بعد العدم ويجرى عليها العدم بعد الوجود. ويفصل القول في ذلك إلى أن يصل إلى أن هذه الممكنات كلها محتاجة في وجودها إلى الجواب في ذاته^(٢). وعضد الدين الإيجى، قد أخذ في كتابه "المواقف العضدية" بدليل الجوهر والعرض. وهذا بدا على أن متأخرى الأشاعرة قد ابتعدوا في منهجهم الاستدلالي عن منهج شيخهم أبى الحسن الأشعرى في كثير من المواقف. وهذه الظاهرة قد طرأت على المذهب ابتداء من أبى بكر الباقلاني ونظريته في الجوهر الفرد.

(١) انظر : كتاب الأربعين الرازى ص ٣٠-٣١.

(٢) أبكار الأفكار ١٤٢/١-١٤٤ مخطوط رقم ١٩٥٤.

وتعتبر ظاهرة في المذهب الأشعري عامة، فإن معظمهم ينتهي به الأمر إلى الحيرة والتردد بين الرأي ونقيضه، فالجويني في "الإرشاد" والشامل" قد ذهب إلى التأويل في جميع آيات الصفات وغيرها، أما في "العقيدة النظامية" فقد ترك ما ذهب إليه في الكتابين السابقين وصرح بخلاف ذلك إذ يقول "والذي نرتضيه رأياً، وندين به عقداً اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع" إن سلف الأمة قد ذهبوا إلى الانفكاك عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردّها، والدليل السمعى القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة تتبعه وهو مستند معظم شريعة ... ولو كان تأويل هذه الآي مسوغاً أو محتوماً لأوشك أن يكون اهتمام السلف به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع بحق، فعلى ذي الدين أن يعتقد تزويه الرب... ولا يخوض في تأويل المشكلات^(١)!!

وقال في آخر حياته: "الويل للجويني إن لم أمت على دين العجائز". وأيضاً نجد "الغزالي" مع فرط ذكائه، وسعة علمه ينتهي في هذه المسائل إلى الحيرة والوقف ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف.

و"الرازي" وهو من أكثر الأشاعرة إغفالاً في العقلية ينتهي في آخر أمره إلى الإقلاع عن مذاهب المتكلمين عموماً ويلجأ إلى السمع حيث يقول:

"ومن الذي وصل إلى هذا الباب، أو ذاق من ذاك الشراب، ثم قال :

نهاية إقدام العقول عقال	وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا	وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى أن جمعنا منه قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفة، فما رأيتها تشفى عليلاً ولا تروى غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة "القرآن". اقرأ في الإثبات قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ﴾، واقرأ في النفي قوله

(١) العقيدة النظامية للجويني: رواية أبي بكر بن العربي: بتحقيق محمد زاهر الكوثري ٢٠٠٢-٢٠٠٥ ط

تعالى : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ»، «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا»، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي^(١).

"والشهرستاني" في أول كتابه (نهاية الإقدام في علم الكلام) يعبر عن حيرته بقوله:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وحيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذقنه أو قارعاً سن نادماً^(٢)

وسبب هذه الحيرة وذلك الاضطراب أن مذهب السلف يثبت بمنهج القرآن الذي سلكه في إثبات الصفات، وليس بمنهج المتكلمين، وهؤلاء الأشاعرة يتكلمون بمذهب السلف وينهجون في إثباته منهج المتكلمين، وفرق كبير بين منهج القرآن ومنهج المتكلمين في الإلهيات.

ونجد عند "الأشاعرة" منطقاً آخر غير مفهوم في تفسيرهم للعلاقة بين الذات والصفات، فهم يقولون: إنها ليست عين الذات كما أنها ليست غير الذات، وبعبارة أخرى فليست هي هو، ولا هي غيره، لأنها لو كانت هي هو لكان ذلك إنكاراً لوجود الصفات، والقول بنفيها، وذلك مذهب المعتزلة، ولو كانت غيره لأصبحت مستقلة قائمة بنفسها وذلك يوجب التعدد والكثرة^(٣)، وهذا المنطق غير المفهوم جعل للإمام (الغزالي) يرد "عليهم في (المقصد الأسنى) قائلاً: إذا لم تكن هي هو ولا هي غيره فماذا تكون إذن؟ ولا شك أن الذي أبلغهم إلى ذلك المنطق الغريب هو ترددهم بين منهج المعتزلة ومنهج السلف.

ثم فرقوا بين نوعين من الصفات، فأثبتوا الصفات العقلية الذاتية، ونفوا صفات الأفعال مثل صفة الخلق والرزق وقالوا: "إن كل صفة اشتقت من فعله تعالى كالخالق

(١) العقل والنقل ١-٩٣، وكثيراً ما يذكر ابن تيمية هذا النص عن الرازي ويقول إنه يتمثل به في كتاب "أقسام اللذات" وهذا الكتاب غير موجود بمكتبات القاهرة وذكر الزركاني في رسالته عن الرازي أن هذا الكتاب مخطوط بالهند، انظر رسالة الزركاني مخطوطة بكلية دار العلوم.

(٢) انظر مقدمة نهاية الإقدام: ص ٣ تحقيق للفريد جيوم سنة ١٩٣٤م.

(٣) نهاية الإقدام: ٢٠٠-٢١٠.

والرازق والمحیی والممیت لم یکن الله موصوفاً بها أزلاً^(١) وهم بذلك یعطلون الخالق عن خلقه والرب عن مربوبه.

ولو سألنا الأشاعرة ما الفرق بین ما أثبتوه وما نفوه؟ لم نجد لذلك جواباً مقنعاً ، لأن العلة مشتركة بین ما أثبتوه وما نفوه إما أن یثبتوا الجميع أو ینفوا الجميع یطرد لهم منهجهم فی النفی والإثبات.

والذی نریده هنا: أن المعتزلة والأشاعرة مشترکون فی القول بالنفی، وليس المعتزلة وحدهم بدعاً فی ذلك، لأنهم إذا كانوا ینفون الصفات الذاتية فإن الأشاعرة قد نفوا صفات الأفعال، وجعلوا الذات الإلهية معطلة عن الفعل أزلاً، فلیس الله عندهم خالقاً ولا رازقاً فی الأزل، وهم جميعاً مشترکون فی تأویل صفات الأفعال، وكذا الصفات الخيرية كالحيء، والإتيان، واليد، والقبضة، والعلو، والاستواء، والتزول، فهذه كلها أخبار مصروفة عن ظاهرها عندهم، ومعطلة عن الدلالة على ما دلت عليه على خلاف بینهم فی تفصیل ذلك، ولم نجد عند الجميع علة فی صرف الآية عن ظاهرها إلا ونفس العلة موجودة فی المعنی الذی تأولوا إليه الآية سواء فی ذلك المعتزلة والأشاعرة.

ولما كان الكتاب والسنة هما قطب الرحی فی كل هذه الخلافات، فقد حاول كل من هؤلاء وأولئك أن یستدل على رأیه — بطریق أو بآخر — بنص من الكتاب أو السنة بتأويله على رأیه ، ولهذا فقد اضطروا جميعاً إلى تجاذب النصوص القرآنية بین الرأى ونقيضه، فی النفی والإثبات، والقبول والرد، فكان ما یقبله المعتزلة ویستدلون به على صحة رأيهم یرفضه الأشاعرة وی تأولونه على مذهبهم، وما یدعيه الأشاعرة محكماً فی الاستدلال یجعله المعتزلة متشاهماً لا یحتج به.

نقد مناهج المتكلمين في الإلهيات

أولاً : نقد دليل الجوهر والعرض :

لقد سلك المتكلمون في الاستدلال على وجود الله طريقة الأعراض والجواهر، واستدلوا بحدوث كل منهما وإمكانه على حدوث العالم.

وشرح الرازي في "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" هذه الطريقة فقال: "قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض، وقد يستدل واحد منهما على وجود الصانع، إما بإمكانه، أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة: الأول - الاستدلال بحدوث الأجسام وهو طريقة الخليل في قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾^(١).

وأشار عضد الدين الإيجي إلى هذه الطريقة في "المواقف العضدية" فقال:

"قد علمت أن العالم إما جوهر وإما عرض، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه، فهذه وجوه أربعة"^(٢).

ويشرح المتكلمون هذه الطريقة فيقولون بأن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض، وأن الأعراض لا تبقى زمانين متتاليين، وإنما يطرأ عليها التغيير والتحول، فهي حادثة.

والجواهر لا تتعزى عن الأعراض التي هي ملازمة لها، وما دامت الجواهر لا تنفك عن الأعراض فهي حادثة بجاوئها، لأن ما لازم الحادث فهو حادث، وما دام العالم مكوناً من الجواهر والأعراض - وقد ثبت حدوثها - فالعالم حادث، وكل حادث فلا بد له من محدث، وهو الله سبحانه وتعالى.

والنتيجة الأخيرة التي يتوصل إليها المتكلمون من هذه المقدمات هي: الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله، ويقولون: إن هذه قضية بديهية.

(١) ص ١٠٦ ط عام ١٣٢٣هـ.

(٢) الجزء الثاني ص ١ ط حمد سامي المغربي.

وقد نوافق المتكلمين على هذه النتيجة التي انتهوا إليها، وعلى أنها قضية بديهية، ولكن لا نسلم لهم المقدمات التي سلكوها في الوصول إلى هذه النتيجة لأنهم لجؤوا في ذلك إلى مقدمات ليست بينة بنفسها ولا يمكن التوصل إلى إثباتها بطريق القطع.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن "ابن رشد" قد نقد المتكلمين في هذه الطريقة وقال إنها طريقة معنصبة على الفهم وليس في استطاعة الجمهور تقبلها وقال: "بأن هناك الجسم السماوي، وهو مشكوك في إلحاقه بالشاهد، والشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه".

لأنه ليس محسوساً لنا لا هو ولا أعراضه، فمن أين لنا بإثبات حدوثه.

وكذلك فعل ابن تيمية مع أنه خالف ابن رشد في كثير من المسائل، إلا أنه يتفق معه على أن طريقة المتكلمين في الاستدلال تحتاج في تقريرها إلى مقدمات طويلة قد لا تسلم إلى اليقين في نتائجها.

ويمتاز منهج "ابن تيمية" في هذه القضية بالتفصيل والاستقصاء لجزئيات الدليل، وبيان هافتها عقلاً ونقلاً، وبيان أنها لا يصح الأخذ بها في مثل هذه المطالب الإلهية، وفضلاً عن ذلك فيرى "ابن تيمية" أن مسلك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله بهذه الطريقة، كان سبباً في كل ما التزمه المتكلمون من متناقضات عقلية في الصفات الإلهية أو في غيرها. فهم مضطرون لكي تسلم لهم هذه الطريقة أن يبينوا الأمور الآتية: أولاً: إثبات الأعراض التي هي صفات الأجسام (الجواهر)، أو إثبات بعضها كالأكوان الأربعة التي هي: الاجتماع والافتراق، والحكمة والسكون.

ثانياً: إثبات حدوث هذه الأعراض بإثبات إبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل.

ثالثاً: إثبات الجواهر التي هي محل لهذه الأعراض.

رابعاً: إثبات امتناع خلو الجسم إما عن كل جنس من أجناس الأعراض، بإثبات أن الجسم قابل لها وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان الأربعة.

خامساً : إثبات امتناع حوادث لا أول لها.
سادساً : عليهم بعد ذلك أن يبينوا أن ما لا يخلو عن هذه الصفات التي هي الأعراض، فهو محدث لأن الصفات حادثة^(١).

وقد اعترف حذاق أهل الكلام بفساد هذه الطريقة، فالأشعرى في رسالته إلى أهل الثغر صرح بأن هذه الطريقة بدعة محرمة في دين الأنبياء^(٢).

ويتضح الآن أمام القارئ أن طول مقدمات هذه الطريقة وكثرة تقسيماتها يمنع ثبوت مطلوبها مطلقاً كما قال بذلك "ابن رشد" ومما يدعو إلى الدهشة أن المتكلمين يجعلون هذا الدليل أصل دينهم وإيمانهم، ويجعلون النظر في هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف، مع العلم الضروري لدى كل مسلم : أن الرسل لم يكلفوا الخلق بهذا النظر ولا بهذا الدليل، ولا أوجبوا عليهم معرفة الله عن هذا الطريق، فكيف تكون إذا أصل دين المسلمين.

ولو قدرنا صحة الدليل في نفسه، لم يلزم من ذلك وجوبه على المكلف، إذ قد يكون للمطلوب الواحد أدلة كثيرة يمكن التوصل بها إلى ذلك المطلوب.

واستعمال المتكلمين هذه الطريقة قد أجهلهم إلى مآزق لم يمكنهم التخلص منها، واضطروا إلى أن ألزموا أنفسهم لأجلها لوازم معلومة الفساد.

فلقد التزم "جهنم" لأجلها القول بفناء الجنة والنار.

والتزم لأجلها "أبو الهذيل العلاف" القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار.

والتزم لأجلها الأشاعرة القول بأن الماء والهواء والتراب والنار له طعم ولون وريح^(٣)، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا صفات الله مع

(١) ابن رشد. مناهج للأدلة ٤٠.

(٢) رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر ص ٤٥.

(٣) الباقلان : التمهيد ص ٤٢ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧م.

الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث الأعراض فقالوا: إن صفات الأجسام أعراض، أى أنها تعرض فتزول فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية.

والترزم لأجلها المعتزلة وغيرهم نفى صفات الله مطلقاً، أو نفى بعضها، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به.

والترزمو لأجلها القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله تعالى فى الآخرة، وعلوه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم الباطلة التى التزموها من طرد مقدمات هذه الحجة التى جعلوها أصل دينهم^(١).

وكان ينبغى على المتكلمين أن يفرقوا بين مدلول القضايا الكلية والجزئية فالعلم بأن كل محدث لابد له من محدث.. ونحو ذلك من الأمور الكلية هو علم كلى بقضية كلية وهو حق فى نفسه. لكن العلم بأن المحدث الجزئى المعين يحتاج إلى محدث أسبق إلى العقل وأصح فى الذهن من القضايا الكلية، وليس العلم به موقوفاً على العلم بالقضية الكلية العامة. بل هذه القضايا الجزئية أقرب فى قبولها إلى الفطرة قبل أن يستشعر الإنسان العلم بالقضايا الكلية العامة، وهذا يشبه تماماً علم الإنسان بأن هذا البناء المعين لابد له من معين. وتلك الكتابة المعينة لابد لها من كاتب. لهذا فإن ذهن الصبى والرجل العامى يستحضر العلم بضرورة حاجة هذا البناء المعين إلى بناء معين قبل علمه بأن كل بناء لابد له من بان، وكل كتابة لابد لها من كاتب، وليس ذلك إلا لأن اقتران الحكم العقلى بالأعيان والذوات المشخصة الجزئية يجعل تقبل العقل لهذا الحكم أسرع وأبين من تقبله للحكم الكلى العام الذى لا يرتبط بمعين ولا بمشخص جزئى ولم يكن علمه بحكم الجزئيات المعينة متوقفاً على علمه بالكليات العامة. ولهذا وجدنا أن علم كل فرد من بنى آدم لم يخلق نفسه أسبق إلى عقله من علمه بأن كل مخلوق لابد له من خالق وكان علمه بهذه القضية الجزئية التى تخصه لا يتوقف على علمه بالقضية الكلية التى تقول أن كل

(١) العقل والنقل ١-٢١-٢٣.

إنسان لم يخلق نفسه ولا أن كل حادث لابد له من محدث. ولا شك أن هذه القضايا العامة الكلية صادقة في نفسها كما أن القضية الجزئية المعينة صادقة كذلك، لكن هذه أقرب إلى الفطرة من تلك وأبين في العقل وأوضح في النفس. ولذلك فلا يشك في صحتها أحد من العقلاء ولا تحتاج في صحة إثباتها إلى دليل خارجي عنها، ولا إلى مقدمات من غير ذاتها وقد يستدل بصحة نظيرها وهو قياس الشمول.

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة علموا أن تلك الحوادث لم تحدث من تلقاء نفسها بل لابد لها من محدث أحدثها وهذا ما أشار إليه أبو الحسن الأشعري في اللمع والإبانة.

ولذلك كانت الآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول الذي هو آية وعلامة عليه ولا تحتاج في كونها آية عليه إلى أن تندرج إلى قضية كلية عامة. سواء كان المدلول عليه قد عرفت عينه أو لم تعرف، ومن هنا فإن جميع المخلوقات يستلزم كل واحد منها الدلالة على وجود خالقها بعينه. وكل منها يدل بنفسه على أن له محدثاً ولا يحتاج الأمر في ذلك إلى علمه بأن كل محدث لابد له من محدث أو كل ممكن لابد له من واجب لأن العلم بدلالة الأفراد على خالقها لا يحتاج إلى العلم بالقضايا الكلية، ومن مميزات العلم بدلالة القضية الجزئية أن كلا منها يدل على عين خالقه وذاته لا يدل على واجب مطلق ولا محدث مطلق. كما أنها من جانب آخر لا تحتاج في ذلك إلى قياس كلي لا قياس تمثيل ولا قياس شمول. وإن كان القياس شاهداً لها. ومؤيداً لمقتضاها. لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس.

ولذلك فإن ما تنازع فيه المعتزلة وهو: هل علة الافتقار هي الحدوث أو الإمكان أو هما معاً، لا نجد لها مجالاً في دلالة القضية الجزئية على مدلولها المعين لأن افتقار المخلوق المعين إلى خالقه وصف لازم له لأن حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالقه يخلقه فإذا شهدت حقيقته موجودة في الخارج الحسى علم أنه لابد لها من فاعل. وإذا تصورها العقل موجودة علم أنها لا توجد في الخارج إلا دالة على فاعلها وخالقها فهي في نفسها

لا يقدر العقل وجودها إلا بفاعل لها وإن لم يخطر على القلب كونها محدثة أو ممكنة، ولذلك فإن كل جزئية في هذا العالم فهي آية على صانعها.

وقد أشار الشهرستاني إلى هذا المعنى في كتابه نهاية الإقدام^(١). من أن نفس الأعيان المحدثة تستلزم وجود الصانع وأن علم الإنسان بأن نفسه مصنوع يستلزم علمه بصانعه من غير احتياج إلى قضية كلية تقترب بهذا، يقول الشهرستاني: "أما تعطيل العالم عن صانعه فلست أراها مقالة لأحد إلا الدهرية القائلون بالاتفاق" وجعل الشهرستاني قضية إثبات الصانع ليست من المسائل النظرية التي يقيم عليها برهان. لأن الفطرة السليمة شهدت بضرورتها وبداهتها. ويصرح بذلك في قوله: "ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفى الشرك" ثم يذكر أدلة المتكلمين على ذلك ويعلق عليها بقوله: "وأنا أقول ما شهدت به الحوادث أو دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياجه في ذاته إلى مدبر هو منتهى مطلب الحاجات يرغب إليه ولا يرغب عنه. ويستغنى به ولا يستغنى عنه. ويتوجه إليه ولا يعرض عنه. ويفزع إليه في المهمات والشدائد. فإن احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب والحادث إلى المحدث. وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التزليل على هذا المنهاج. أمن يجيب المضطر إذا دعاه. قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر. أمن يبدأ الخلق ثم يعيده.

فتلك المعرفة هي ضرورة احتياج المخلوقات إلى خالقها.

ولو أمعنا النظر في عصر الصحابة والتابعين، لما وجدنا هناك إشارة إلى استعمال هذه الطريقة التي سلكها المتكلمون، وإنما هي مبتدعة في الإسلام بعد المائة الأولى للهجرة، وبين أيدينا الآن الكتاب والسنة وليس فيهما إشارة إلى وجوب استعمال هذه الطريقة في الاستدلال على الصانع، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الطريقة مبنية على استعمال ألفاظ بحملة ومعان مبهمه لم يعرفها العرب في مخاطبتهم، ولم يستعملوها فيما

بينهم، وإنما اصطلاح عليها المتأخرون، وحملوا عليها ألفاظ الكتاب والسنة بالتأويل، وظنوا أن هذا المعنى الذى اصطلاحوا عليه لفظ هو المعنى الذى عرفه العرب للفظ عند الإطلاق، وليس الأمر كذلك، لأن المعانى العامة للألفاظ قد دوتها لنا كتب اللغة والمعاجم وليس فى واحد منها أن معانى ألفاظ المتكلمين هى ما تعارفوا عليه، كلفظ الجسم والجهة، والممكن والواجب، والحركة والحيز، فهذه كلها ألفاظ استعمالها العرب فى معنى غير المعنى الذى استعمالها فيه المتكلمون والفلاسفة، وإذا فصل ما فى هذه الألفاظ من إجمال، ووضح ما فيها من إبهام وغموض، عرف ما فيها من اللبس والتدليس، بسبب استعمال هذه الألفاظ فى غير ما هو معروف لها عند العرب.

وإذا عرفنا المعانى التى يقصدها ووازناها بالكتاب والسنة، ثبت ما فيها من الحق ونفى ما فيها من الباطل، لكان ذلك منهجاً أقوم، وطريقة أصوب فى البحث.

ويسبب هذا اللبس والإبهام عند المتكلمين نجد أن كثيراً من السلب والأئمة يوجهون ذمهم إلى المتكلمين وإلى علم الكلام والمشتغلين به، لما فى ذلك من استعمال الألفاظ التى تشتمل على حق وباطل، وفى نفيها نفى لبعض الحق، وفى إثباتها إثبات لبعض الباطل، وهذا شأن كل المتكلمين فى طريقهم كما قال الإمام أحمد: "وهم مخالفون للكتاب مخالفون فى الكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يتكلمون بالمشابهة من الكلام ويتخذون جهال الناس بما يلبسون عليهم"^(١).

ولو افترضنا صحة هذه الطريقة عقلاً، فإن أحداً من الأنبياء لم يدع أمته بهذه الطريقة، وأكثر العقلاء عرفوا ربه وآمنوا برسله وبكتبه، ولم يخطر بأذهانهم طريقة المتكلمين فى الاستدلال، بل إن هذه الطريقة تقلب الأمور رأساً على عقب، فبدلاً من أن يقولوا: إن خلق الإنسان وحدوثه بعد أن لم يكن كاف فى الاستدلال على وجود الله لبدايته ووضوحه لكل العقول، صرفوا أنفسهم عن ذلك وجعلوا حدوث الإنسان بعد أن لم يكن أمراً غامضاً، فأخذوا يستدلون عليه بطريقة الأعراض وحدوثها، فجعلوا

(١) مجموعة شذرات البلاتين ص ٤ أنصار السنة المحمدية ١٩٥٦ م. تحقيق محمد حامد الفقى.

حدوث الأعراض أكثر بدهاء وأوضح للعقول من حدوث الإنسان بعد إن لم يكن، وهذا قلب للأمر.

إذ من المعلوم أن حدوث الإنسان في بطن أمه بعد إن لم يكن، من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى دليل، ووجوده على ظهر الأرض بعد أن لم يكن أمر واضح لكل عاقل أكثر من حدوث الأعراض وإمكانها، ولهذا كثيراً ما نجد القرآن يذكر الإنسان من حين لآخر بخلقه بعد أن لم يكن، ليستدل بذلك على خالقه: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ (مریم : ٦٧) ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مریم : ٩) ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ (الإنسان : ١) إلى أمثال ذلك من الآيات التي تذكر الإنسان بخلقه ليستدل بذلك على خالقه، ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ (مریم : ٦٧) ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مریم : ٩) ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ (الإنسان : ١)

ولوضوح هذه الطريقة القرآنية في الاستدلال وملاءمتها لجميع العقول كانت أول آية نزلت من القرآن مشتملة على التذكير بها: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ فذكر أولاً نعمة الخلق العام وهو الإيجاد بعد العدم، وذلك لأن صفة الخلق من البديهات التي تقرها العقول، ولا تتوقف أمامها بالشك والارتباب، ثم ذكر بعد ذلك خلق الإنسان وخصه بنوع من الخلق من العلق.

أما المتكلمون فجعلوا صفة الخلق أو الحدوث من الأمور الخفية التي تحتاج في بيانها إلى الاستدلال عليها بحدوث الأعراض وملازمتها لها، فالزموا أنفسهم بذلك كثيراً من المحالات فضلاً عن بطلان هذه الطريقة في نفسها.

ومعلوم أن البرهان الذي ينال بالنظر لابد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية. فإن كل علم ليس بضروري لابد أن ينتهي إلى علم ضروري. لأن المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات دائماً لزوم عنها الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرين في محل له ابتداء، والعلم النظري الكسبي هو ما يحصل بمقدمات معلومة بالضرورة. ولو كانت هذه

المقدمات نظرية لتوقفت على غيرها إلى ما لا نهاية. ومعلوم أن الإنسان حادث بعد أن لم يكن. والعلم بذلك حاصل في قلبه. ولو لم يحصل في قلبه هذا العلم إلا بعد علم قبله للزم عن ذلك ألا يحصل في قلبه علم ابتداء. إذ لا بد في ذلك من علوم أولية يبتدئها الله في قلب المرء. وغاية البرهان أن ينتهي إلى هذا اللون من العلوم البديهية. ومن أنكر العلوم الضرورية التي هي من هذا النوع البدهي لا يستحق الكلام معه.

وكثير من العلوم قد تكون ضرورية وفطرية، فإذا طلب من الإنسان أن يستدل عليها ربما خفيت ودقت ووقع فيها نوع شك لما قد يكون فيها من تطويل المقدمات أو لما فيها من خفاء وقد يعجز المستدل على ذلك من نظم الدليل، وليس كل ما يتصوره الإنسان لكل أحد أن يعبر عنه باللسان والكلام.

وربما كان سبب سلوك المتكلمين هذه المسالك الصعبة والبعيدة لأن خصومهم لم يقبلوا منهم الطرق القرينة في الاستدلال. ولم يسلموا لهم بصحتها إما عناداً منهم وإما لشبهة فاسدة قد طرأت على عقولهم فأفسدتها فيحتاج الأمر مع هذه التماذج في المجادلة إلى سلوك الطرق الطويلة في الاستدلال لكي يسلم له خصمه بالمقدمات واحدة واحدة إلى أن يلزمه بصحة النتيجة مضطراً. وربما كانت غير هذه الطريقة الطويلة المعقدة أوضح وأقرب وأبين في الدلالة على المراد لكن مثل هذا النوع لا ينفعه غير ذلك. وكـم من الناس يرفض شهادة العدول المشهود لهم بالصدق والأمانة ويقبل شهادة من دولهم إما جهلاً وإما عناداً أو لقصد المخالفة. وكـم من الناس من يقبل الخير الكاذب ممن يحسن به الظن ويرفض الخير الصادق لخصومة مع قائله وعناده لصاحبه. وتلك سنة الله في خلقه فكـم من الناس من يألف نمطاً معيناً من التفكير فإذا جاء الحق عن غير الطريق الذي اعتاده وألفه رفضه ولم يقبله وإن كان ذلك أوضح له وأبين لغيره. وكذلك شأن الأدلة العقلية فيها الدقيق الغامض. وفيها البين الواضح. فقد يميل بعض الناس إلى استعمال ما دق وغمض من الأدلة ولا يقنعه غير ذلك. غير أن أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة لا يحتاج واحد منهم إلى مثل هذه الطرق. وربما إذا ذكرت أمامه أمثال هذه الاستدلالات مجها سمعه ونفر منها عقله. وقال إن المطلوب أيسر وأقرب إلى قلبي وعقلي من استخدام أمثال هذه الأدلة. ولذلك وجدنا الإمام أبا الحسن الأشعري سالكاً في

منهجه ما هو الأقرب للفطرة والأوضح للعقل ولم يأخذ في استدلاله بهذه التقسيمات وتلك التفرعات التي لجأ إليها تلامذته من بعده فكان في منهجه أقوم وفي دليله أوضح.

ثانياً : نقد منهجهم في الصفات :

تفرع على طريقة المتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى أن جعلوا عمدتهم في تزييه الرب سبحانه عن النقائص هي نفى الجسمية وما يستلزم ذلك من الصفات، لأنهم قالوا بحدوث جميع الأجسام لملازمتها للأعراض التي هي الصفات، فيجب أن يكون الرب مزمها عن كل صفة تستلزم التركيب أو الجسمية، ومن هنا قالوا بنفى جميع الصفات الثبوتية على خلاف بينهم في تفصيل القول في ذلك، بالإضافة إلى نفى جميع الصفات السمعية إذا استثنينا أبا الحسن الأشعري والباقلاني.

وهذا المنهج في التزييه ليس بسديد، لأننا لو جعلنا تزييه الرب عن سمات المحدثين معلقاً بنفى الجسمية ومستلزماتها، لم نكن قد نزهنا الرب عن شيء من النقائص مطلقاً، لأن نفاة الصفات لابد أن يثبتوا لله شيئاً ولو صفة الوجود فلو جعلنا تزييه الرب معلقاً بنفى الجسمية ومستلزماتها لكان لنا أن نقول في صفة الوجود التي يثبتونها لله نظير ما قالوه هم فيما نفوه من الصفات لأجل تلك العلة.

فنفى الجسمية لا يصح أن يكون أساساً يناط به تزييه الرب سبحانه، لأننا لو استقرأنا أقوال النفاة وسبب نفىهم لم نجد لديهم علة قد نفوا الصفة لأجلها إلا وهي موجودة في المعنى الذي تأولوا عليه الصفة أو حملوا عليه الآية.

فالذين يثبتون الصفات الثبوتية وينفون الخبرية كالاستواء أو العلو لأن إثباتها يستلزم الجسمية يقال لهم إن العلم والحياة والقدرة والإرادة لا تقوم إلا بما هو جسم، ولا يجوز لهم أن يقولوا إن هذه الصفات الثبوتية يجوز أن يتصف بها ما ليس بجسم، لأن من حق مثبتى الصفات الخبرية أن يقولوا لهم: ونحن نقول إن الاستواء والعلو يجوز أن يتصف بها ما ليس بجسم أيضاً.

وإذا جاز لنفاة الوجه واليدين أن يحتجوا لنفيهم بأن هذه أبعاد تستلزم التركيب جاز لمن يثبتها أن يقول لهم : وأنتم تثبتون العلم والسمع والبصر وهذه أعراض تستلزم التركيب أيضاً.

فإذا جوزتم لأنفسكم أن تصفوه بالسمع والبصر مع أنكم تسمون الصفات أعراضاً، جاز لنا أن نصفه بما وصف به نفسه وإن كانت تسمى في عرفكم أبعاضاً.

والمعتزلة حين يثبتون الأسماء وينفون الصفات لهذه العلة، لا مناص لهم من ذلك الإلزام لأنه يجوز لمعارضهم أن يقول لهم: لا يتصور العقل حياً عليمًا قادراً إلا جسماً. فإذا جاز للمعتزلة أن يثبتوا مسمى بهذه الأسماء ليس جسماً، جاز لثبته الصفات أن يقولوا : نحن نثبت موصوفاً بهذه الصفات ليس جسماً.

ولابد لجميع المتكلمين والفلاسفة أن يثبتوا فاعلاً صانعاً للعالم، ويجوز لكل عاقل أن يقول : إن الفاعل الصانع لا يكون إلا جسماً.

يقول ابن تيمية :

"فقد تبين أن قول من ينفي الصفات أو شيئاً منها بدعوى أن إثباتها تجسيم قول لا يمكن لأحد أن يستدل به، بل ولا يستدل أحد على تزويه الرب عن شيء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم ، لأنه لا بد أن يثبت شيئاً يلزمه فيما أثبتته نظيره ما ألزمه غيره فيما نفاه"^(١).

فمثل هذه الطريقة في التزويه لا تفيد شيئاً فيه.

والتكلمون يستعملون لفظ الجسم بمعنى لم يعرف في لغة العرب المتقدمين وأدخلوا في مسمياته أموراً لم تكن معروفة بينهم في مسمى الجسم.

فالجسم في اللغة هو البدن، والله متزه عن ذلك. والتكلمون والفلاسفة يستعملون الجسم فيما هو أعم من ذلك. فيقولون: هو المركب من الجواهر الفردة، أى من المادة

(١) العقل والنقل ٧٤/١.

والصورة، فمن أراد بالجسم هذا المعنى وقال إنه المراد أصاب في النفي لكن أخطأ في التسمية، وينبغي أن يستعمل في ذلك عبارة تبين المعنى المقصود وتكون نصاً في بيان المراد.

وقد يريدون بالجسم كل ما يشار إليه، وترفع إليه الأيدي عند الدعاء.

وقد يريدون به القائم بنفسه.

وقد يريدون به ما تجوز رؤيته.

ولا ريب أن الله موجود قائم بنفسه، وترفع إليه الأيدي عند الدعاء كما فطر على ذلك جميع عباده، ولا ريب أنه تجوز رؤيته في الآخرة كما أخبر في كتابه، فإذا سمى المتكلمون هذه المعاني تجسماً، فلا ينبغي لمسلم أن يترك ما أخبر الله عن نفسه في كتابه ويذهب إلى تأويلها أو نفيها لمجرد هذه التسميات الحادثة المبتدعة.

والواجب في ذلك أن نفصل ما في لفظ الجسم من إجمال وإهام ففي الصحاح للجوهري:

قال أبو زيد : الجسم : الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان.

وقال الأصمعي : الجسمان والجثمان : الجسد، والأجسم الأضخم.

وقال ابن السكيت : تجسمت الأمر أى ركبته أجسمه.

ولفظ الجسم قد ورد في القرآن في موضعين :

الأول : ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (البقرة: ٢٤٧).

والثاني : ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ (المنافقون : ٤).

وفي هذين الموضعين لم يقصد القرآن شيئاً من هذا المعنى الذى أشار إليه هؤلاء المتكلمون من أنه ما تركيب من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة، وعلى من أراد البيان في ذلك أن يسأل هؤلاء :

ماذا تعنون بالجسم؟

فإذا أرادوا به معنى فاسداً، وجب أن يتره الله عنه.

وإذا عنوا به معنى قد ثبت اتصاف الله به في الكتاب أو السنة، فلا يجب أن تنفى هذه المعاني الثابتة لمجرد هذه التسميات المحدثه، ويكفى في ذلك أن يقال: هو كما وصف نفسه لا كما وصفه هؤلاء، وما وصف نفسه به لا يستلزم التجسيم.

فهذه الطريقة في التزيه مبنية على التلبس والإهمام في استعمالات الألفاظ في غير ما وضعت له، ولو فرض صحة هذه التسميات لدى المتأخرين، فإن العرب لم يلاحظوا هذه المعاني في مسميات الجسم ولم يعتبروها، بل إثبات هذه المعاني اصطلاح اصطلاح عليه طائفة معينة من أهل النظر، ولا يجب أن يكون مسمى اللفظ في اللغة عند إطلاقه وقفاً على طائفة معينة ولا على أهل اصطلاح معين، أو على ما لا يعرفه إلا بعض الناس، ومن التعسف أيضاً أن تعتبر هذا المعنى الاصطلاحي هو المعنى العام للفظ وأن تفسره به. وفضلاً عن ذلك فإن المتكلمين قد جمعوا في منهجهم في التزيه بين التشبيه والتعطيل.

فهم وقعوا في التشبيه أولاً، حيث لم يفهموا من آيات الصفات إلا ما يليق بال مخلوق المحدث، ولم يفهموا منها صفة تليق بذاته المقدسة.

ثم عطّلوا — ثانياً — بنفيهم ما وصف الله به نفسه لظنهم أن ذلك من صفات المحدثين، ثم تأولوا آيات الصفات على مذهبيهم في النفي.

ثم وقعوا بعد ذلك فيما فروا منه، حيث وصفوه بالسلب والنفي، فشبّهوه بالمعدومات التي لا وجود لها خارج الأذهان، وظنوا أن ذلك أكمل وأبلغ في التزيه من وصفه بما وصف به نفسه.

ولو أنصف المتكلمون لسلوكوا في ذلك منهجاً علمياً وعقلياً، بأن يفرقوا بين إطلاق اسم ما على الله تعالى وبين إطلاقه على شيء من المحدثات، لأنه من العسير بل من المحال قياس الغائب على الشاهد في مثل ذلك، فالعالم موجود، والله موجود، ولا

يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود تماثلهما في حقيقة الوجود، والروح موجودة والبعوضة موجودة، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود تماثلهما في حقيقته، بل يجرد الذهن من ذلك معنى كلياً مشتركاً هو مسمى ذلك الاسم عند إطلاقه عن التخصيص والتقييد.

وإذا قيل: موجود — على شيء ما — وقيل على شيء آخر: موجود، فوجود كل منهما خاص به عندما يضاف إليه ويقيد به، فلا يشاركه حيثئذ غيره عند التقييد والإضافة، مع أن الاسم حقيقة فيهما معاً ومقول عليهما معاً بطريقة التواطؤ أو التشكيك والاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراداه في المعنى المراد وليس الاشتراك اللفظي الذي تتساوى فيه الأفراد، لأن الله سبحانه لا يقاس بخلقه، فلا يستعمل في حقه قياس التمثيل أو الشمول، بل يستعمل في ذلك قياس الأولى كما سبق في بيان قواعد المنهج السلفي وهذا القياس هو الذي تتفاضل فيه الأفراد في المعنى المراد.

ولهذا سمي الله نفسه بأسماء، ووصف ذاته بصفات، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء ووصف بعضهم بصفات، فأسماءه وصفاته إذا أضيفت إليه فهي مختصة به، لا يشاركه فيها غيره، كذا صفات مخلوقاته إذا أضيفت إليهم، فهي مختصة بهم، ولم يلزم من اتفاق الاسمين أو الوصفين عند الإطلاق عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما أو تماثلهما في الحقيقة عند الإضافة، بل كل صفة تتبع موصوفها عندما تضاف إليه وتخصصه.

فالله سبحانه سمي نفسه رؤوفاً رحيماً، وسمى نبيه محمداً — صلى الله عليه وسلم: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ ووصف نفسه بالسمع والبصر والحياة، وجعل للإنسان سمعاً وبصراً وحياة، وليست حقيقة هذه الصفات في الخالق كحقيقتها في المخلوق، بل كل صفة تتبع موصفها كمالاً ورفعة، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء في ذاته، وكذلك الأمر في صفاته فهو ليس كمثله شيء فيها.

أما إذا أطلق الاسم أو الصفة وجرّد عن التقييد والإضافة، فحيثئذ لا يكون له وجود إلا في الأذهان، ولا تحقق له في الخارج، والعقل يفهم من هذا المعنى المطلق قدراً مشتركاً بين المسمين.

ولابد من هذا في جميع ما وصف الله به نفسه مما هو موجود في الإنسان وصفته، فيفهم من ذلك المعنى ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانع من مشاركته غيره له فيما هو مختص به.

وهذا المنهج قد سلكه "ابن تيمية" في نقده لطريقة المتكلمين في التزيه، إثبات بلا تشبيه، وتزيه بلا تعطيل، أو كما قال هو: إثبات مفصل ونفى مجمل، لأن الأدلة السمعية والعقلية إنما نفت المماثلة في المعنى المشترك بينه وبين عبادته مما يختص بوجوده أو جوازه أو امتناعه.

وأما الذى نفاه هؤلاء بناء على تصورهم لواجب الوجود فإنه ثابت بالشرع والعقل، وتسمية هذا الإثبات تشبيهاً أو تجسيماً نوع من التمويه والتلبيس. يقول "ابن تيمية": "وهذه الطريقة في التزيه أفسد هؤلاء على المؤمن عقله ودينه، فبقى حائراً بين النفى والإثبات، فلا يهون عليه أن ينفى الصفات الإلهية ويتأولها حرصاً منه على إثباتها كما أثبتها الله لنفسه، ولا يهون عليه أيضاً أن يطلق هذه المسميات المنكرة المحدثه على الله كالتجسيم والتركيب لقولهم إن الإثبات يستلزمها، ولو علموا أن الله لا تضرب له الأمثال بخلقه، وفرقوا بين ما له من الصفات وبين ما لخلقهم، لكانوا بذلك أقرب إلى الصواب.

ويلخص لنا "ابن تيمية" ما في طريقة المتكلمين من قصور فيقول:

أولاً: إن هذه الطريقة قائمة على النفى المحض والسلب التام، والنفى المحض عدم محض ليس فيه شيء من الكمال حتى يكون مدحاً يوصف الله به، وهو سبحانه موصوف بالإثبات والنفى المتضمن للإثبات، ولم يوصف في كتابه بنفى محض إطلاقاً، لأن النفى إذا لم يتضمن إثباتاً فليس مما يمتدح به، وعامة ما وصف الله به نفسه من النفى متضمن للإثبات الذى فيه كما يوصف به كقوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا يَتَّوَدُّهُ حِفْظُهُمَا﴾.

ومعلوم أن نفى السنة والنوم متضمن إثبات كمال الحياة والقيام، ولا يتوعد حفظهما، يتضمن إثبات كمال قدرته، وإذا تأملت ذلك في جميع موارد النفي التي وصف بها، وجدت كل نفى لا يستلزم إثباتاً لم يصف الله به نفسه.

أما الذين نزوه بطريقتهم في النفي والسب، فلم يثبتوا في الحقيقة إلهاً محموداً، بل لا موجوداً إلا في الأذهان.

ثانياً : أنهم اعتمدوا في تزيههم على مجرد نفى التشبيه، والاعتماد في ذلك على مجرد نفى التشبيه ليس بسديد، لأنه ما من شئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ولا يلزم من الاشتراك أو المشابهة، المماثلة في حقيقة المعنى المشترك بينهما. ولو اعتمدوا في تزيه الله على نفى النقائص والعيوب ونحو ذلك مما هو مقدس عنه لكان أصوب لأن هذه طريقة عقلية وشرعية معاً، فيثبتون له ما يستحق من صفات الكمال مع نفى المماثلة في ذلك، وهذا هو حقيقة التزيه، فيوصف بما وصف به نفسه على أن لا يماثله غيره فيما هو من خصائصه.

ثالثاً : هذه الطريقة في التزيه ألجأهم إلى تأويل آيات الصفات بحجة أن ظاهرها لا يفهم منه إلا ما يدل على صفات المحدثين.

وهذا خلاف ما عليه سلف الأمة، فإن الله أعلم وأحكم من أن يخاطب عباده بخطاب ظاهره ضلال وإلحاد في أسمائه وصفاته، فلم يفهموا القرآن حق فهمه، وما قدروا الله حق قدره^(١).

ثالثاً : نقد مذهبهم في التوحيد :

ذهب المتكلمون في تصوراتهم للوحدانية الإلهية إلى نحو قريب مما ذهب إليه الفلاسفة إن لم يكن هو هو.

(١) ابن تيمية الرسالة التدمرية ٢٥-٧٤، مجموع الفتاوى ٥-٤٢٥، شرح حديث الزول ٦٥ مناهج السنة ٢-٤٤٣ ط.د. رشاد سالم، مجموع الرسائل والمسائل ٣-٣١.

وبنى "المعتزلة: مذهبهم في نفى الصفات على أساس أنه لو وصف بصفة، للزم من ذلك أن تشاركه هذه الصفات في القدم، والقدم عندهم لا يكون إلا واحداً، وكما عبر الفلاسفة من مذهبهم بأن الواجب لا يكون إلا واحداً فكذلك القدم عند المعتزلة لا يكون إلا واحداً.

ثم جعل المتكلمون التوحيد ثلاثة أنواع :

النوع الأول وحدة الذات :

قالوا : هو واحد ذاته لا قسيم له، وفسروا هذا النوع من التوحيد بأنه تعالى لا يجوز وصفه بصفة ثبوتية، لأن ذلك يقتضى الكثرة في القدماء، فأرجعوا جميع الصفات إلى صفتي العلم والحياة أو العلم والقدرة، ثم قالوا إن صفاته عين ذاته أو هي أحوال له^(١).

وفسروا لفظ الأحد في قوله تعالى : ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ بأن الأحد هو الذى لا صفة له ولا قسيم له في ذاته ولا جزء له^(٢)، وحملوا هذا اللفظ على معانٍ بجملة وقالوا: إن هذا معنى لفظ الأحد في لغة العرب، والقرآن قد استغنى عن هذه المعاني بوصفه تعالى بأنه: أَحَدٌ. صَمَدٌ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.

ولا يوجد في كلام العرب مطلقاً أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى أحداً أو واحداً سواء في النفي أو الإثبات.

بل المنقول المتوافر عن العرب أن لفظ الأحد يطلق على الذات الموصوفة بالصفات الخاصة بها، والقرآن قد نزل بهذه اللغة وعلى هذه العادة في الخطاب.

وفي القرآن آيات كثيرة ذكر فيها لفظ الأحد مسمى به هو موصوف بصفات قائمة به، قال تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ (المدثر: ١١)، ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ (النساء: ١١)، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ (التوبة: ٦)،

(١) الشهرستاني الملل والنحل ١-٦٤، ٧٠-٧٣، ٩٧، ١١٣، ١٢٢ ط الأزهر، ١٩٦٦ م.

(٢) انظر في تفسير لفظ الأحد: أساس التقديس في علم الكلام للرازي ١٦-١٨.

﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠) ﴿وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ (الكهف: ٣)، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

ولفظ الأحد في هذه الآيات يراد بها أشخاص موصوفة بصفات قائمة بهم وممزية لهم عن سواهم، فإذا كان لفظ الأحد لا يطلق على ما قامت به الصفات ولا شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لم يكن في الوجود مسمى يصح أن يطلق عليه لفظ الأحد سوى الله، لا من الملائكة ولا من الإنس والجن، بل لا يكون في الوجود من يصح إطلاق لفظ الأحد عليه في النفي أو الإثبات، فإذا قيل: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ لم يكن في هذا نفي مكافأة الرب إلا عن لا وجود له، ولم يكن في الموجودات كلها ما يصح الإخبار عنه بأنه ليس كفوًا لله.

وكذلك قوله: ﴿وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾. ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ فإنه إذا لم يكن لفظ الأحد مستعملًا إلا فيما لا ينقسم ولا يتصف بصفة ما، لم يكن هناك ما يدخل تحت مسمى اللفظ حتى يقال: ﴿لا أشرك بربي أحد﴾ فيكون معنى الآية ولا أشرك بربي ما لم يوجد. واللغة التي نزل بها القرآن نجد أن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات بل يتناول الجسم الحامل للأعراض، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلاً، بل ولا عرف عنهم أنهم يستعملونه إلا في الجسم، بل ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم له في غير ما يسميه هؤلاء جسماً، فكيف يقال لا يدل إلا على نقيض ذلك، ولم يعرف استعماله إلا في النقيض الذي أخرجه منه، وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا^(١).

النوع الثاني - توحيد الصفات :

وهو قولهم لا شبيه له في صفاته، وقد أدرجوا في مسمى هذا النوع من التوحيد نفى الصفات، فمن أثبت صفة صار عندهم مشبهاً، وزاد بعضهم : فلم يصفه لا بنفى ولا إثبات، فشبهوه بالمتنوع والمعدوم.

(١) ابن تيمية : العقل والنقل ١-٦٤-٦٦.

ويذهب "ابن تيمية" إلى أنه لا يوجد أحد أثبت قديماً مماثلاً لله في صفة من صفاته، أو قال إنه يشاركه فيها أحد من خلقه، بل من شبه به شيئاً من مخلوقاته فإنما الشبه في بعض الأمور وليس علة وجه المماثلة، لأنه يمتنع عقلاً أن يكون له مثل في مخلوقاته يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع.

ثم من المعلوم أن كل موجودين لا بد بينهما من قدر مشترك، كاتفاقهما في مسمى الوجود مثلاً والقيام بالنفس ونحو ذلك، ونفى القدر من المشابهة يؤدي إلى التعطيل كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة، فلا بد من إثبات خصائص الربوبية في كل ما يتصف به مما هو مشترك بينه وبين عبادته، ولولا ذلك القدر المشترك لما استطعنا أن نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية، فنثبت له صفاته على وجه لائق به، لأنه ليس كمثله شيء، ولما لم يكن في إثبات ذاته مماثلة بينها وبين بقية الذوات، فكذلك صفاته ليس في إثباتها مماثلة لصفات غيره، فلزم من توحيد هؤلاء تعطيل الصفات وتأويلها.

النوع الثالث - توحيد الأفعال :

وهو أشهر الأنواع عند المتكلمين. بمعنى أنه واحد في أفعاله لا شريك له فيها، وأشهر ما قدمه المتكلمون من أدلة على هذا النوع هو دليل التمانع الذي قرره "الجويني" على النحو التالي:

"لو افترضنا وجود إلهين قادرين على الفعل والترك، وأراد أحدهما تحريك الجسم، وأراد الآخر تسكينه وقصد كل منهما إلى تنفيذ مراده، فلا يخلو الأمر من وقوع أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية :

الاحتمال الأول : تقدير حصول مراد كل منهما وذلك محال، لما يلزم عليه من اجتماع الضدين.

الاحتمال الثاني : تقدير ارتفاع مراد كل منهما، وذلك محال أيضاً لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون، ولو صح وقوع هذا التقدير لما استحق كل منهما أن يكون إلهاً لعجزه عن تنفيذ مراده.

الاحتمال الثالث : تقدير نفاذ مراد أحدهما دون الآخر، وحيثُذ فالذى نفذ مراده هو الإله القادر دون غيره^(١).

وهذا الدليل هو المذكور في جميع كتب علم الكلام والمعتمد عند جميعهم في الاستدلال على الوحداية، ثم ظنوا أنه هو الدليل المذكور في الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فقالوا : إن هذا دليل التمانع.

ولا شك أن هذا الدليل المذكور دليل عقلى، وبرهان تام على امتناع صدور العالم عن فاعلين قادرين صانعين له. ولكنه ليس هو الدليل المذكور في الآية، وليست الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع، وإنما جاءت لتقرير وحدة الألوهية، ومطلوبها هو نفى الكثرة في الألوهية ونفى أن يكون هناك شريك يعبد مع الله، وهذا المطلوب هو الذى سبقت لأجله الآية ليس مما يستدل عليه بدليل التمانع الذى ذكره المتكلمون.

ودليل التمانع إنما يستدل به على نفى التعدد في الربوبية، وفرق كبير بين مطلوب الآية وبين مطلوب المتكلمين.

فمطلوب الآية هو : الاستدلال على وحدة الألوهية بفساد العالم لو وجد من يستحق العبادة مع الله.

ومطلوب المتكلمين: هو نفى أن يكون هناك رب آخر صانع للعالم.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن "ابن رشد" قد تعرض لنقد هذا الدليل في "مناهج الأدلة" وبين أن الدليل الذى تؤدي إليه الآية غير الدليل الذى استنتجه المتكلمون منها، وبين أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع.

ولكن "ابن رشد: لم يتنبه إلى الفرق بين مطلوب الآية ومطلوب دليل التمانع، وقال: إن العالم ليس بفساد، إذاً هناك إله واحد، ولهذا لم يفرق بين توحيد الربوبية الذى

(١) الجوينى. الشامل في أصول الدين. كتاب التوحيد ٣٥٢ ط الأولى. تحقيق د. على سامى النشار وإسراء.

يستدل عليه بدليل التمانع وتوحيد الأوهية الذى سيقى لأجله الآية الكريمة، وهذه التفرقة بنجدها واضحة وحاسمة فى مذهب "ابن تيمية"، فهو يفرق بين نوعين من التوحيد.

النوع الأول: توحيد الربوبية بمعنى أن صانع العالم واحد لا شريك له، وهذا النوع من التوحيد كان معروفاً لدى مشركى العرب، وكانوا مع شركهم يقرون بأن الله رب كل شىء وخالقه، ولقد سجل القرآن اعترافهم بذلك فى كثير من الآيات ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾. ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ بل عامة من أشرك مع الله غيره فى عبادته كان يعترف بأن معبوده مملوك ومخلوق لصانع هذا العالم، كما كان يقول المشركون فى تلبيتهم "لييك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك" وإنما كان الشرك الذى وقع فى العالم اتخاذ آلهة كثيرة تعبد مع الله واتخاذ وسائط بينه وبين خلقه، وهذا الشرك هو الذى جاءت لأجله الرسل، وأنزلت لإبطاله الكتب وأقيمت الأدلة والبراهين لإبطاله.

النوع الثانى : توحيد الإلهية وهو ألا يعبد مع الله غيره، وهو متضمن النوع الأول، فكل توحيد للإلهية هو توحيد للربوبية ولا عكس.

وفى هذا النوع يتحقق قول المسلم: "لا إله إلا الله"، وذلك بألا يشرك بعبادة ربه أحداً، وأن يقيم الدين كله لله.

ولم يتعرض المتكلمون لهذا النوع من التوحيد، ولم ينتبه أحد منهم إليه مع أن قطب رضى القرآن، لأنه يتضمن التوحيد فى العلم والقول، والتوحيد فى الإرادة والعمل، فالأول كما فى سورة الإخلاص، فهو توحيد محض يتضمن نعوت الكمال لله وإثبات صفاته وأسمائه، ولقد استغنى بها القرآن عن هذه الألفاظ المجملة والمعانى المبهمة التى استعملها المتكلمون.

والثانى كما فى سورة "الكافرون" فإنه يتضمن إخلاص الدين كله لله، ولذلك كانت سورة "الإخلاص" تعدل ثلث القرآن لأنها براءة من التعطيل بإثبات صفات الله وأسمائه وبراءة من الشرك بإخلاص العبادة كلها.

والمتكلمون لم يفرقوا بين هذين النوعين من التوحيد وخلطوا في دليلهم بين معنى الألوهية وبين معنى الربوبية، وظنوا أن الألوهية هي القدرة على الاختراع، ومن أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره، فقد أخلص الدين كله لله، ومن هنا لجؤوا إلى تقرير أدلة الربوبية وظنوا أنها المذكورة في الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وليس الأمر كما ذهبوا إليه، بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يعبد دون غيره، فهو إله بمعنى مألوه لا بمعنى إله، وتوحيد الألوهية هو الذي جاءت لإقراره الرسل وأنزلت الكتب وأقيمت البراهين لدفع الشرك الواقع فيه.

وهذا لب التوحيد وجوهره، وبه نيطة وظيفة كل رسول كما قال تعالى : ﴿وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ (الزخرف: ٤٥)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥) وكان كل رسول يوجه هذا النداء إلى قومه: اعبدوا الله ما لكم من إله غيره.

والشرك الذي وقع في هذا النوع هو الذي سبقت الآية لإبطاله، وهو الذي تبرأ منه "إبراهيم" عليه السلام حين قال لقومه : ﴿إِنِّي بَرَاءٌ مِمَّا تُعْبُدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٦).

أما الاعتراف برب خالق للعالم، فهذا قد أقر به المشركون، ولم تأت الآية لتقرير هذا النوع، ولو كان الإقرار بالربوبية وحدها كافياً في الإيمان لما كان المشركون مع إقرارهم بها مشركين، ولخرجوا بإقرارهم بالربوبية عن مسمى الشرك.

وهم لم ينكروا على "محمد" صلى الله عليه وسلم دعوته إلى رب واحد خالق للعالم، وإنما أنكروا عليه أن جعل لهم الآلهة واحداً، وكان الرسول - عليه الصلاة والسلام - يقول : "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"، ولم يقل: أمرت أن أقاتلهم حتى يقرؤا برب واحد.



الفصل الرابع

المعرفة بين العقل والشرع أ- المعتزلة

يرى المعتزلة أن المعرفة العقلية للحسن والقبح سابقة على المعرفة الشرعية لأن المعرفة عندهم عقلية بالدرجة الأولى ويأتى الشرع فيقر العقل ما وصل إليه من معرفة ويؤيد ما ظهر له من اكتشافات ، وتفرع عن هذا الموقف رأيهم في الحسن والقبح ، فالحسن والقبح من الصفات الذاتية في الأشياء ومن شأن العقل أن يكتشفها و يدرك ما فيها من وجوه الحسن والقبح ، ومن ينكر أن في الأفعال صفات تقتضى الحسن والقبح فهو بمثلة من ينكران في الأجسام صفات تقتضى التسخين والتبريد والإشباع والارواء. و جمهور العقلاء متفقون على إثبات ذلك كما يشتهون طبائع الأشياء و خصائصها . ولقد أثبت القرآن الطباع والمميزات التي تختص بكل جنس من الحسن والقبح قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(١). فدل سبحانه على أن في الأفعال صفات ذاتية لها ، منها ما هو منكر وما هو معروف، وجعل المطعوم في نفسه منه الطيب ومنه الخبيث، ومعرفة هذه الأشياء

ثابتة بالعقل لأنها ترجع إلى ملائمة الطبع أو منافرتة ووصف الفعل بأنه خير أو شر ليس من الصفات اللازمة للعقل ، بل ذلك من الأمور العارضة التي تختلف باختلاف الشخص والظرف و الملايسات الخارجية للفعل بحسب ملائمتها ومنافرتها وكونه نافعا أو ضارا، ومحسوبا أو مكروها وهذه صفات ثبوتية في الفعل لكنها تتنوع بتنوع الأحوال فليست لازمة له و الشرع لا يثبت لهذه الأشياء حسنا ولا قبحا وإنما يكشف عنها فقط ويخبر عن ذلك بالوحى وإقامة الدليل .

ولقد حرص المعتزلة على بيان أن معرفة الحسن والقبيح من مدركات العقل وليس الشرع، لأن الحسن والقبيح من الصفات الذاتية للفعل التي لا تفارقه ، والأمر في ذلك يرجع الى طبيعة الأفعال وخصائصها فكما أن طبيعة النار التسخين وطبيعة الثلج التبريد والهواء للطاقة والماء للكثافة . وطبيعة هذه الأشياء ذاتية فيها لا تفارقها وقد اكتشفها العلماء بعقولهم قبل أن يتزل عليهم شرع أو وحى . فكذلك كان طبيعة العدل والأمانة الحسن وطبيعة الظلم والخيانة القبح . وطبيعة هذه الأشياء من الحسن والقبح معروفة بالعقل قبل ورود الشرع ومعروفة في المجتمعات الأحادية التي لا تدين بمبدأ سماوى أو شرعية الهية ، ووظيفة الشرع إزاء هذه الأمور هي الدلالة على موضع الخفاء فيها و الغامض منها و الدليل لا يؤثر في المدلول إيجادا أو إعداما ، ولا يسلب عنه صفة كانت له أو يضيف إليه صفة لم تكن ثابتة فيه أو ليست من لوازمه ، بل مهمة الدليل هي الكشف والإيضاح عما عليه المدلول من أحوال وصفات ، لا أنه يصير بالدليل على ما هو عليه وهذا شأن الشرع مع الأفعال الحسنة والقبيحة . فيوجب الشرع ما حكم العقل بحسنه ويحظر ما حكم العقل بقبحه، فالشرع لا يؤثر في الأفعال بالحسن أو القبح. لأن المجتمعات التي لا تعرف لها ديناً ولم يوح إليها لا تنكر ما أقرته العقول من حسن العدل والأمانة وقبح الظلم والخيانة وليس ذلك ألا لأن العقل البشرى قد طبع على معرفة الخير والشر وتمييز الحسن من القبيح، بل أن العقل هو الذى يستطيع بما طبع عليه من تمييز الخير من الشر أن يميز بين صدق الرسول الذى تظهر على يديه المعجزة الدالة على صدقه وبين كذب المتنبى الذى يمحرق على الناس بالحيل والخداع^(١).

(١) المغنى : ١٤ / ١٥١.

والعقل هو الذى يعرف قبح الظلم وكفر النعمة ووجوب الأنصاف وشكر المنعم، لأن هذه الأمور يمكن أن ينظر فيها العقل فيعرف المدلول عليه ولا يحتاج في ذلك إلى سمع أو وحى.

والعقل هو الذى ينظر في صدق الرسول ويقرر وجوب الأخذ عنه إذا خاف من فوات ذلك ضرراً، وإذا لم يعلم بالعقل أن هذه الطريقة، يعلم بها وجوب الفعل لم يصح أن يعرف السمع، وهذا يدل على أن العقل يعرف تماماً وجوب كل أمر يخاف من فواته ضرراً، وبالتالي يدل على أن العقل يستقل بمعرفة الضار والنافع والحسن والقبيح دون حاجة إلى سمع^(١).

ولم يهمل المعتزلة دور الشرع في معرفة الحسن والقبيح، ولا ينبغي أن يفهم من اهتمامهم بالعقل وحرصهم على تأكيد دوره أنهم بذلك يقللون من شأن الشرع أو يغضون من قيمته، فهم يرون أن الشرع أكثر إيجابية في الكشف عن تلك الأمور التي لا يستطيع العقل إدراكها كحسن التكاليف الشرعية، ولقد اعترف القاضى عبد الجبار بذلك في أكثر من موضع،، والذى دفع المعتزلة إلى الاهتمام ببيان دور العقل في معرفة الحسن والقبيح هو مواجهة التيار الأشعرى الذى حرص على بيان أن العلة في حسن الأفعال أو قبحها إنما ترجع إلى مجرد ورود الشرع بذلك أمراً أو نهياً، فرأى المعتزلة في ذلك إهدار لمكانة العقل الإنسانى وهو الطريق الوحيد الذى عرفنا به الشرائع، فإهمال العقل أو التقليل من شأنه يعتبر إهداراً لشأن الشرع والعقل معاً.

ومما يدل على أن المعتزلة لم يهملوا دور الشرع إنهم يقسمون الحسن والقبيح إلى عقليين وشرعيين، والعلم يقول ذلك كله ضرورى، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك ضرورياً لما كان معلوماً أبداً، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم بضرورة ليتوجه عليه التكليف، وطريق معرفة النتائج الشرعية هو الاستدلال والنظر ولا مدخل للضرورة في شيء من ذلك إلا

(١) المغنى : ١٤ / ١٥٣.

إذا أردنا الرد إلى الأصول، فإذا عرفنا في شيء إنه مفسدة في الشرع عرفنا قبحه في العقل، كما أن إذا عرفنا في شيء إنه دافع للضرر عرفنا وجوبه عقلاً^(١). ووظيفة الرسل إنما يعرفونها بتفصيل الجملة المستقرة في العقول.

ولقد عرف المعتزلة حدود العقل التي يجب ألا يتخطاها وحرصوا على بيان ذلك. فلقد قسم القاضي عبد الجبار الحسن إلى قسمين:

١- حسن عقلي يستطيع العقل أن يستقل بإدراكه وأن لم يرد بذلك شرع أو يتزل فيه وحى كحكم العقل بحسن الصدق ورد الوديعة والعدل وشكر المنعم والإنصاف والأمانة.

٢- حسن شرعي لا مجال للعقل في الكشف عن وجه حسنه كحسن صيام آخر يوم من رمضان وقبح صيام أول يوم من شوال، وكون الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر^(٢).

وكذلك القبيح ينقسم إلى قسمين :

١- قبح عقلي يستغل العقل يدركه كحكم العقل بقبح الظلم والجهل والخيانة والكذب الذي لا نفع فيه.

٢- قبح شرعي لا يستطيع العقل منفرداً أن يستقل بمعرفة وجه القبح فيه كقبح الصلاة قبل الوقت، وقبح صيام أيام العيدين.

فالعقل له حدوده في الكشف عن قبح الأشياء أو حسننها وهي تلك الأمور التي ليست من قبيل التكاليف الشرعية. أما تلك الأمور التكليفية فإن العقل لا يقف وحده على معرفة وجه القبح أو الحسن فيها. بل أن هذا هو دور الشرع ومهمته .

(١) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار: تحقيق محمد عزمي، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنصر ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٢) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار، ١/٢٣٥ رسائل العدل والتوحيد.

ويتضح من هذا أن المعتزلة جعلوا من العقل والشرع وسيلتين لمعرفة الحسن والقبيح والخير والشر، فالعقل يدرك من ذلك ما ينتمي إلى عالم الحسيات أو عالم الشهادة وما يدخل تحت سلطانه منها، ويأتى الشرع فيوضح له ما غمض ويفصل ما أجهل ويكمل له ما شذ عنه، وبذلك يتعاون العقل والشرع في هداية الإنسان إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، حتى لا تقوم على الله حجة بعد الرسل.

ولقد فطن المعتزلة إلى أن الشرع والعقل لا يمكن أن يتعارضا فيحكم أحدهما بحسن العقل ويحكم الآخر بقبحه، فالواجب من جهة السمع والعقل لا يختلف حده لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوب الواجب، فاختلافهما لا يؤثر فيه ولا في معناه "إضافة الوجوب إلى العقل لا يغير من معنى الواجب ولا يؤثر في جهة وجوبه لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى وبدهى في العقل، أو أن الدال على وجوبه معلوم بالعقل، وذلك لا يوجب مخالفة الواجب العقلى لما علم بالسمع وجوبه"^(١).

والشرع والعقل ليسا علة في حسن الفعل أو قبحه، بل هما دليلان على جهة الحسن أو القبح، وفرق كبير بين كونهما دليلين على حسن الفعل وبين كونهما علة في حسنة، فالدليل على حسن الفعل غير العلة التي صار بها الفعل حسنا.

ولما كان العقل أسبق وجوداً في الإنسان من امتثاله لحكم التكاليف الشرعية كان أثره واضحاً في سلوكه، فالإنسان ينأى بنفسه عن المضار ويجلب لها المنافع ولذلك فإن ورود الشرع بالأوامر والزواجر إنما يفصل بذلك أموراً مستقرة في العقل ثابتة عنده لكنها بمجملة أو غامضة، فيكشف الشرع عنها وعن وجه الحسن أو القبح فيها ولا يخالف ما استقر في العقل من ذلك أبداً^(٢).

والمقصود من قولنا أن الله أوجب علينا كذا وكذا، إنه أعلمنا وجوب الواجب، أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة وإقامة البراهين^(٣) لأن الله لا يتعبنا إلا بما فيه مصلحة،

(١) المغنى : ٤٧/١٧.

(٢) المغنى : ١٤٣/١٤.

(٣) المغنى : ٦٥/١٦.

والصلحة ترجع في أصلها إلى الملائم وهو معروف بالعقل، وذهب إلى ذلك أبو علي الجبائي، وقد يتبعنا بما فيه ترك المفسدة كذلك. كما ذهب إلى ذلك أبو هاشم^(١)، وهذا أيضاً يرجع إلى المنافر للطبع وهو معروف بالعقل، والوجوب الشرعي لا ينفك عن الحسن العقل، فكما أن الصلاة لا تجب قبل الوقت شرعاً فلا تحسن عقلاً^(٢)، فالوجوب الشرعي والحسن العقلي متلازمان، والقول بأن المعتزلة يرفعون من شأن العقل ويغضون من شأن الشرع قول لا أساس له من الصحة بل هو مجرد وهم أشيع عنهم بقصد التشجيع عليهم لتغيير الناس من المذهب، فنحن نجد في مذهبهم أن الشرع والعقل يتعانقان لهداية البشرية "ووجوب الشيء سمعاً ينبئ عن وجه وجوبه، فإنه مصلحة من حيث يقرن بطريق العقل"^(٣) فموجبات الشرع هي مصالح للعباد قد يخفى عليهم كشف حسناتها أو معرفة قصد الشارع منها لأنها ربما كانت تنتمي إلى عالم الغيبات عن العقل فلا يستطيع دركها، وقد نهينا الزمخشري، وهو مفسر المعتزلة. إلى أن الحجة لا تقوم على العباد إلا ببعث الرسل لأنه لا سبيل إلى معرفة الشرائع إلا بالرسول، أما الحجة في معرفة الله تعالى وتوحيده فقائمة على هذا لأن أدلة العقول تشهد لها وتوضحها^(٤) واستحقاق الثواب والعقاب لا يكون إلا بعد إرسال الرسل إلى الأمم بالأوامر والنواهي ولا يكون ذلك مستحقاً بمجرد الوجوب العقلي أما استحقاق المدح والذم فواجب بالعقل قبل الشرع، والذي أود أن أخرج به من هذه القضية، أن المعتزلة في موقفهم من الحسن والقبح العقليين حرصوا على تأكيد أن حسن الفعل أو قبحه أمر ذاتي في الفعل نفسه وباطن فيه، وليس خارجاً عنه. فلا يرجع إلى حال تتعلق بالفاعل مثل كونه أمراً ناهياً أو مربوباً ومملوكاً. كما لا ترجع إلى مجرد ورود الأمر والنهي الإلهيين وينبغي أن يعلم أن معرفة الحسن والقبح من الأمور الفطرية المغروزة في طبائع الإنسان. فكل إنسان قد فطره الله على ذلك والنظام وهو من كبار المعتزلة يرى أن معرفة هذه الأمور تقع بالطبع، لأن الله ألهم النفوس فجورها وتقواها، والمجتمعات البدائية قد تعارفت على ذلك وهي لم تتأثر

(١) المنقي : ٤٩/١٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ٧٦.

(٣) المنقي : ٥٨/١٣.

(٤) الكشف للزمخشري : ٢١٩/٣.

بثقافات أجنبية عنها، هندية أو فارسية أو يونانية، فالعرب في جاهليتهم كانوا يستحسنون الشجاعة والكرم والمروءة والعدل. ويستقبحون الظلم والغدر والخيانة، وكان ذلك معروفاً لديهم قبل الإسلام وقبل الاحتكاكات بالثقافات الأخرى، والشاعر العربي قد عبر عن قبح الظلم في بيئته بقوله :

وظلم ذوى القربى أشد مضاضة على النفس من وقع الحسام المهند

وفي هذا دليل على أن النفوس مجبولة على التمييز بين الخير والشر والحسن والقيبح.

أما القول بأن التحسين والتقبيح العقليين بعيد عن روح الإسلام فإن ذلك وهم باطل، ويكفى أن نعلم أن العقل والشرع وسيلتان لغاية واحدة هي الوصول إلى الله والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا يجوز القول بأن أحدهما تناقض الأخرى، وإنما قد تعاضدها وتقويهها، صرح بذلك ابن مسرة في "رسالة الاعتبار"^(١) وابن رشد في "فصل المقال" وابن تيمية في "درء تعارض العقل والنقل".

ولو صح ذلك الوهم لما جاز أن يكون العقل وسيلة لإدراك صدق النبوة وصدق التكليف. لأن الرسل إنما جاءوا لتكميل الفطرة وتفصيل ما أجمل في العقل والكشف عما غمض فيه فلا يجوز القول بأن الأخذ بالعقل يناقض روح الدين. كيف ذلك وقد نعى الشرع أقواماً لا يأخذون بما يقضيه العقل ويحكم به، وقلل "أفلا تعقلون" فاعتبروا يا أولى الأبصار".

وإذا كان بعض المعتزلة قد أوجب الأخذ بالتكليف العقلية وأن لم يرد شرع فإن ذلك كان تأكيداً منهم على الفطرة ووجوب الأذهان لحكم العقل وهم يفضلون الواجب العقلي على الشرعي، ولم يقولوا بأن هذا غير ذاك، فكثيراً ما يصرح القاضي

(١) حقوق هذه الرسالة ونشرها أستاذي الدكتور محمد كمال جعفر في كتابه دروس في الفلسفة ص ٢٠٠-٢٠١، ط مكتبة دار العلوم.

عبد الجبار بأن الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف حده لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوده، فاختلافهما لا يؤثر فيه ولا في معناه^(١).

(ب) الأشاعرة :

لقد رأى الأشاعرة أن معنى الحسن والقبح ليست من الصفات الذاتية في الفعل، وإنما يرجع إلى أمور خارجة عنه، كما أن جهة الحسن والقبح ليست كامنة في الفعل كما يقول المعتزلة، بل ترجع أحياناً إلى الفاعل ككونه ربا والها فتكون أفعاله كلها حسنة، وأحياناً ترجع إلى أمور تتعلق بالإنسان مثل كونه مربوباً مأموراً منها.

ونريد الآن أن نحدد موقف الأشاعرة من النقاط التالية:

(أ) ما معنى الحسن والقبح؟

(ب) ما الجهة التي يرجع إليها الحكم بحسن الفعل أو قبحه؟

وعلينا أن نبدأ الطريق من أوله ..

لقد ذهب أبو الحسن الأشعري في كتاب الإبانة إلى أن "السفيه إنما كان سفيهاً لما أراد السفه، لأنه منهى عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه، ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم فلما أتى ما نهى عنه كان سفيهاً"^(٢)، والأشعري يتحدث بذلك خلال كلامه عن الحسن والقبح فيما يتعلق بأفعال العباد وأفعال الله تعالى، وأفعال العباد تكون متصفة بالسفه والقبح إذا تجاوزت حدود الأوامر والنواهي التكليفية، فمعنى كون الإنسان مأموراً أو منهيّاً أى داخلاً تحت شريعة من هو فوقه هو معنى كونه سفيهاً إذا تجاوز الأوامر والنواهي. فالنهى عن السفه هو العلة المؤثرة في كون الفعل سفيهاً أو قبيحاً، وبالتالي يكون الأمر بالحسن هو العلة المؤثرة في كون الفعل حسناً، فليس السفه أو القبح معنى زائداً على الأمر والنهي، وليس هو معنى ذاتياً في الفعل ثابتاً فيه كما قال المعتزلة.

(١) المغني : ٥٧ / ٦٦.

(٢) الإبانة للأشعري : ط حيدر آباد ، سنة ١٩٤٨ ، ص ٥٤.

وانطلاقاً من مفهوم الأشاعرة لمعنى الحسن والقبح على هذا النحو ذهبوا إلى القول بأن كل ما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح فالفعل يقبح أو يحسن بمجرد الأمر والنهى وليس ذلك لعلّة أخرى، ولو ورد الشرع بخلاف ما يقضى به العقل لكان ذلك منه حسناً، فلو أمر بالظلم والكذب ونهى عن العدل والصدق لحسن منه ذلك، حيث لا معنى للحسن والقبح إلا ورود الشرع بذلك أمراً ونهياً.

وبنى على ذلك الأشاعرة رأيهم في جواز التكليف بما لا يطاق فلا يمتنع عندهم أن يكلف الله عباده بصيام الدهر كله. فكل شيء يقدر العقل جوازه فهو منه حسن لأنه ليس فوقه أمر ولا ناه وهو لا يعمل طبقاً لشرعية أو مبدأ بل كل ما أراد فعله فهو قادر عليه فالله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولقد فسر الأشاعرة هذه الآيات وغيرها مما يتعلق بالإرادة الشاملة والمشیئة العامة في ضوء مفهومهم عن القدرة الإلهية وشمولها للكون كله وظنوا خطأ أن كل مقدور للقدرة الإلهية ممكن حصوله. وهذا خطأ جسيم. إذ كان عليهم أن يفسروا مقدور القدرة في ضوء مفهوم الحكمة، والعدل الإلهي، لأنه لا يشك مسلم في أن الله قادر على كل شيء، ولكنه لا يشك أيضاً في أنه لا يفعل الظلم والقبح مع أن ذلك مقدور للقدرة الإلهية وداحل تحت سلطاتها. لهذا فإن الأوامر والنواهي لا تؤثر في الفعل حسناً أو قبحاً بقدر ما تكشف عما في الفعل من وجوه الحسن والقبح.

ولعل من المفيد هنا أن ننبه إلى أن أبا الحسن الأشعري لم يفرق في حديثه بين الحسن والقبح الشرعيين وغيرهما، وإنما كان يتكلم عن الإرادة ومتعلقاتها في مسائل كثيرة منها، ولم يشر في ذلك إلى أى فرق بين الأمور التشريعية وغيرها، وإنما أطلق القول بأن السفیه إنما كان سفيها لإرادته ما نهى عنه ولأنه تحت شريعة من هو فوقه. ومن هنا فقد اشتهر في كتب الأشاعرة أن الحسن والقبح ما أمر به الشرع وما نهى عنه فجعلوا علة الحسن والقبح في الأفعال هي أوامر الشرع ونواهي، كما جعلوا الشرع هو المدرك الوحيد للحسن والقبح.

وانتقلت هذه الفكرة إلى الجويني وهو من متقدمي الأشاعرة فزادها إيضاحاً وعمقاً، إذ كان يرى أن أئمة الأشاعرة تجاوزوا في القول بأن الحسن والقبیح لا يدرك إلا بالشرع، لأن هذا القول قد يوهم أن الحسن والقبیح أمر زائد على الشرع مدرك به، وهذا وهم خاطئ عند الجويني، لأن الحسن عنده عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القبیح ليس شيئاً سوى ورود الشرع بالذم على فاعله، فقول الأشاعرة بأن الحسن والقبیح من مدرکات الشرع ربما أوهم خلاف ذلك. ومن هنا صرح الجويني بأن عباراتهم فيها شيء من التحوز، وهو بذلك يؤكد نفس الفكرة التي صرح بها أبو الحسن الأشعري في الإبانة، لأن الجويني لا يرى هناك صفة زائدة على مجرد أمر الشرع أو نهي تسمى حسناً أو قبحاً، أو أن هناك معنى كامناً في الفعل وذاتياً فيه حسن أو قبح لأجله الفعل، أو يتميز به الواجب عما ليس بواجب، وإنما يرى الجويني أن الواجب كل فعل ورد به الشرع أمراً على سبيل الإيجاب وعكسه المحذور^(١) وذلك الفعل لا يحسن لنفسه ولا لصفته ولا لجنسه وإنما يحسن لورود الشرع به.

ثم انتقلت الفكرة من الجويني إلى تلميذه أبي حامد الغزالي في كتابه الأحياء، ففسر القبیح بأنه مالا يوافق الغرض، والحسن ما يوافقه، ولما كان الله مآزها عن الغرض والعلة والحاجة فلا يتصور القبیح في حقه تعالى إذ لا غرض له^(٢).

وتفسر الغزالي للقبیح بأنه ما لا يوافق الغرض يجعل العلة في قبح الفعل مترتبة على غايته ونتيجته، فإذا كانت الغاية موافقة للغرض كان الفعل حسناً وإلا كان قبيحاً، فجهة الحسن والقبیح ليست ذاتية في الفعل وإنما تتعلق بحال الفاعل نفسه مثل كونه محتاجاً وقيمة الفعل الخلقية عنده كامنة في الغاية من الفعل والقبیح بهذا المعنى يحمل معنى النسبية لأنه يرجع إلى ملاءمة الطبع أو منافرته أو النافع والضار.

والشرع هو مدرك الحسن والقبیح في الأفعال وليس ذلك من اختصاص العقل لأن العقل عندهم لا يوجب للأفعال حسناً ولا قبحاً. والفعل الإلهي لا يخضع عندهم لقاعدة

(١) انظر الإرشاد : ٢٥٨-٢٥٩

(٢) الأحياء : ١٩٦ ط الشعب.

استحسان العقل أو استقباحه لأنه لا يخضع لغرض أو يهدف إلى غاية "فالله قادر على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن قبيحاً ولا ظالماً، وأنه يثيب عيادة على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم، إذا لا يجب عليه فعل ولا يتصور منه ظلم.. وأن حقه في الطاعات على الخلق بإيجابه على لسان أنبيائه لا بمجرد العقل"^(١).

ورغم اهتمام الغزالي وحرصه الشديد على بيان أهمية العقل إلا أنه قد عزله تماماً عن معرفة الحسن والقبيح وتمييز الخير من الشر. ولم يجعل هناك قاعدة معينة أو ضابطاً للحسن والقبيح يمكن معرفتها بالعقل، وإنما أرجع ذلك إلى الأمر والنهي الشرعيين. ويبدو أن اهتمام الغزالي بمخالفة المعتزلة والرد عليهم في قولهم بالحسن والقبح العقليين قد حجب عنه رؤية القضية في جوهرها لأن المعتزلة يتحدثون عن أوصاف ذاتية يحسن الفعل أو يقبح لأجلها. وهو يتحدث عن غاية الأفعال وميل الطبع إليها أو نفرت عنها. كما غلب عليه تقليد أئمة المذهب في أن مدرك الحسن والقبح هو الشرع وليس العقل، مع أن الغزالي نفسه يعترف في كتابه "قانون التأويل" بأنه إذا تعارض العقل مع الشرع فلا ينبغي أن نكذب حاكم العقل أبداً، ويجب تأويل الشرع على مقتضى العقل، وهنا يعزل العقل تماماً عن معرفة الحسن والقبح وليس ذلك إلا تقليداً لأئمة المذهب.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن عبارة الجويني في الإرشاد والأشعرى في الإبانة لم تفرق بين الدليل على الفعل الحسن وبين العلة التي صار بها الفعل حسناً.

فعند الأشعرى أن نهي الشرع عن الفعل هو معنى كونه سفهاً، وعند الجويني أن ورود الشرع بالفعل هو معنى كونه حسناً. فهناك اتفاق بينهما على أن العلة المؤثرة في الفعل حسناً أو قبحاً هي ورود الشرع بالأمر به أو النهي عنه.

وهناك فرق كبير بين الدليل على الشيء وبين العلة المؤثرة في إيجاد الشيء. فالدليل مهمته الكشف والبيان والدلالة على شيء موجود فعلاً. أما العلة فهي جهة

(١) قواعد العقائد للغزالي ص ١٢، مجموعة الرسائل الفرائد ط الجندی.

التأثير في إيجاد الشيء أو إعدامه، وبالعلة^١ يكن المعلول وليس بالدليل يكون المدلول عليه. فدلالة الشرع على وجوب الصيام في أيام معدودات ليس هو العلة التي لأجلها حسن الصيام في العقل، وإنما ترجع العلة في ذلك إلى خواص معينة اكتشفها الأطباء في الصوم تعود على الإنسان بالصحة وتعوده الصبر وتحول المشاق. ولأجل هذه المعاني وغيرها حسن الصيام في العقل. وكذلك كان نهي الشرع عن تعاطي المسكرات ليس هو العلة في قبح المسكرات، وإنما يرجع ذلك إلى ما تشتمل عليه هذه الأفعال من إضرار بالصحة والفرد والجماعة، ولأجل هذه المعاني قبحت هذه الأفعال في ذاتها وموقف الشرع هو الدلالة عليها فقط وليس هو المؤثر فيها بالقبح أو الحسن.

ولما لم يتنبه الأشاعرة إلى الفرق بين الدليل والعلة ظنوا خطأ أن ورود الشرع بالأوامر والنواهي هو العلة المؤثرة في الفعل بالتحليل أو التحريم أو التحسين والتقييد وليس أن الفعل في نفسه يشتمل على معنى ذاتي فيه حسن أو قبح لأجله، وهذا خطأ كبير لأنه يترتب على ذلك أن نسلب الأشياء طبائعها وخواصها التي أودعها الله فيها وأهمها خاصية التأثير في القابل وأبطال نظرية الفعل والانفعال وهي مظاهر الأفعال الإلهية في تدبير شئون الكون كله.

ولقد تنبه متأخرو الأشاعرة إلى ما تنطوى عليه هذه الفكرة من أخطار فأخذوا يفسرون آراء سلفهم من الأشاعرة بتفسيرات أقرب إلى روح الدين ومنطوق العقل فالشهرستاني والرازي والآمدي وغيرهم من المتأخرين يفرقون في حديثهم عن الحسن والقبح بين الأمور والتكليفية و الأمور التي لم يرد فيها نص من الشارع بالحظر أو الإباحة كما نجد الشهرستاني يحدد مهمة الشرع بأنها مقصورة على الكشف عن وجه الحس أو القبح فقط ولا تأثير له في الفعل بالتحسين أو التقييد مع أنه يستبعد أن يكون للفعل صفة نفسية يكون بها حسناً أو قبحاً. وعنده أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف من الله شرعاً، على معنى أن الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن والقبح لو فعلها الإنسان استحق من الله ثواباً أو عقاباً، ومعنى الحسن عنده ما ورد الشرع بالثناء على فاعله "وإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة

للفعل لم تكن له، وكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة لم تكن له، كذلك الشرع لم يكسب الفعل صفة ولا يكتسب عنده الفعل صفة^(١).

ويتضح لنا أثر هذه التفرقة عند فخر الدين الرازى، فلقد ذهب إلى أن هناك أموراً تدرك بالعقل ولا حاجة بنا إلى الشرع في معرفتها، فلا نزاع مثلاً في أن نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائماً لطباعنا أو منافراً لها. فإن اللذة وما يؤدي إليها ملائم، والألم وما يؤدي إليه منافر، ولا حاجة بنا إلى الشرع في معرفة هذه الأمور ونحن نعلم بعقولنا حسن العلم وقبح الجهل، وهذه أمور تكاد معرفتها تكون ضرورية. أما النزاع فيحصره الرازى في القضية الآتية :

"إن كون بعض الأشياء يتعلق به الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة، فالبعض يتعلق به المدح في الدنيا والثواب في الآخرة". والسؤال المطروح هو: هل الثواب والعقاب والمدح والذم لأجل صفة ذاتية في الفعل عائدة إليه في نفسه أم أن ذلك مجرد حكم الشرع بالإيجاب أو النهي؟ ويجب الرازى بأن موقف الأشاعرة على أن ذلك مجرد أمر الشرع به^(٢)، وإذا كان يتابع بقية الأشاعرة في القول بأن الشرع هو مصدر الحسن والقبح فإنه قد جعل للعقل مدخلاً في إدراك الملائم للطبع والمنافر له وفي إدراك حسن العلم وقبح الجهل. وهو بذلك يقترب من القاضى عبد الجبار حين قسم الحسن والقبيح إلى عقلى وشرعى وجعل للعقل مجاله وللشرع مجاله، غير أن التكاليف الشرعية عند عبد الجبار ترجع إلى أصول عقلية، ومهمة الشرع هى الكشف عنها وتفصيل مجملها.

وبعد هذا العرض لموقف الأشاعرة لابد أن نضع أمامنا الملاحظات التالية:

١- هناك تيار أشعري يبدأ من الجويني فالغزالي فالرازى فالآمدى يفسر الحسن والقبيح بمعنى الملائم للطبع أو المنافر له، ويظنون أن هذا التفسير هو مقصود المعتزلة، وليس الأمر كذلك لأن تفسير الحسن والقبيح بالملائم والمنافر يعود إلى مبدأ اللذة والألم

(١) نهاية الأقدام : ٣٧٠ تحقيق الفريد جيوم ط استانبول.

(٢) الأربعين للرازى : ٢٤٩-٢٤٧.

أو النافع والضار، وهذا تفسير غائي أقرب إلى بيان معنى الخير والشر وليس الحسن والقيبح.

٢- ظهر أثر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية حين أجاز الأشاعرة أن يفعل الله كل ممكن ومقدور له في العقل، فلا قبيح ولا ظلم بالنسبة لله فإذا عذب الأنبياء وأتاب العصاة لكان ذلك جائزاً منه بل كان ذلك منه عدلاً ورحمة، لأنه ليس تحت شريعة غيره ولا يخضع لقانون من هو فوقه حتى يكون فعبه قبيحاً، وهو لا يتصرف في ملك غيره حتى يكون فعله ظلماً فلا أمر ولا ناهي بالنسبة له. ولقد أجاز ذلك الأشاعرة بناء على تصورهم لمفهوم الحسن والقيبح والعدل والظلم. فما ورد به الشرع كان حسناً ولا مدخل للعقل في ذلك.

أما المعتزلة فمنعوا ذلك تماماً لأن أوامر الشرع لا بد أن ترجع في وجوبها إلى أصول عقلية مقررة. فالواجب لا بد أن يكون حسناً في نفسه قبل إيجاب المشرع له وعلى ذلك فلا يجوز عقلاً أن يقع من الله ظلم أو عبث.

٣- نظر المعتزلة إلى الفعل الإلهي من منطلق أن الله لا بد أن يكون حكيماً في فعله، عدلاً في حكمه فلا يجوز عليه فعل القبيح.

بينما بدأ الأشاعرة نظرهم من منطلق أن الله على كل شيء قدير وفعال لما يريد. وبين الموقفين فرق كبير ظهر أثره في اعتراضات كل طائفة على الأخرى في الحسن والقيبح. فالأشاعرة وقد علقوا الحسن والقيبح بالأمر والنهي تارة وبكون العبد مربوباً ومملوكاً لله تارة أخرى، أخذوا يردون دعوى المعتزلة باعتراضات بدت متهافة تدل على أنهم لم يستوعبوا نظرة المعتزلة إلى الحسن والقيبح ولم يفهموها^(١)، والحقيقة أن نظرة المعتزلة إلى هذه القضية كانت أكثر شمولاً وأصالة وعمقاً حيث كانوا ينظرون إلى القضية على أنها مشكلة الإنسان في كل عصر وتحت كل شريعة فلا ينبغي أن تكون مصادر

(١) انظر في ذلك: رد الرازي على المعتزلة في كتابه نهاية العقول ٦١/٢-٦٤، الجويني في الإرشاد ٢٦٢-

أخلاقياته خارجة عنه هو، لأنه الكائن الوحيد الذي رزق حاسة التمييز بين الحسن والقبيح حتى أن بعض المذاهب الفلسفية قد عرفت الإنسان بأنه حيوان أخلاقي^(١).

ولابد أن نشير هنا إلى ما في موقف الفريقين من قصور في تصورهم لقضية معرفة الحسن والقبح. فلقد قاس المعتزلة أفعال الله على أفعال الإنسان وجعلوا علة الحسن والقبح واحدة فيهما وظنوا أن كل ما يحسن من الإنسان يجب أن يحسن من الله تعالى وما يقبح من الإنسان يقبح من الله، فشبّهوا بذلك أفعال الله بأفعال الإنسان. وجمهور الفقهاء من المسلمين يقولون أن الله حرم المحرمات فحرمت وأوجب الواجبات فوجب. فهنا أمران يجب ملاحظة الفرق بينهما.. إيجاب وتحريم، وذلك يكون بكلام الله وخطابه وبه يكون الثواب والعقاب، والثاني وجوب وحرمة وذلك صفة نفسية للفعل والله تعالى عليم بما تتضمنه الأحكام الشرعية من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل الشرعي بإيجابه أو تحريمه وأما صفة الفعل فقد تكون ثابتة فيه بدون خطاب وهذا ما كان على الأشاعرة أن يتنبهوا إليه فقد ثبت بالخطاب الشرعي ثلاثة أنواع :

١- أحدها : أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم والظلم مشتمل على فساد فلهذا النوع معلوم بالعقل، والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن له لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون صاحبه معاقباً في الآخرة إذا لم يعلم حكم الشرع فيه.

٢- الثاني : أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً ، وفي هذا النوع يكون الفعل قد اكتسب صفة الحسن والقبح من خطاب الشرع وذلك كوجوب صيام آخر يوم من رمضان فإن الشارع أمر به فكان حسناً، وتحريم صوم

(١) انظر مدخل إلى الفلسفة: جون هرمان راندال، جوستاف بوختر، ترجمة ملحم قريان ص ٢٩٠ ط، بيروت.

أول يوم من شوال فإن الشارع نهي عنه فصار قبيحاً. والحسن والقبح هنا مستفاد من خطاب الشارع وليس من العقل وهذا ما غفل عنه المعتزلة كذلك.

٣- السائل: أن الشارع قد يأمر بشيء ليمتحن به العباد ليعرف هل يطيع العبد أو بعضى، وقد يكون فعل المأمور غير مراد في نفسه ولكن مجرد الابتلاء كأمر إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل "فلما أسلما وتله للجبين" حصل المقصود فقده بذبح عظيم. فالحكمة هنا ناشئة من نفس الأمر لا من نفس المأمور. وهذا النوع قد غفل عنه المعتزلة كذلك حيث أرجعوا كل التكاليف الشرعية إلى أصول عقلية وليس الأمر كذلك. كما أخطأ الأشاعرة حين جعلوا الشريعة كلها من هذا النوع المقصود به الابتلاء وأنكروا ما في الأفعال والأشياء من صفات وطبائع ثابتة لها قبل الشرع لا بالشرع، وجمهور المسلمين والسلف فقد أثبتوا الأنواع الثلاثة التي توجه بها الخطاب التشريعي^(١).

(١) انظر في ذلك مجموع فتاوى ابن تيمية، ط الرياض، ٨٠/٤٣٣-٤٣٦.



إِلْفَضْلُ الْخَامِسِينَ

موقف المتكلمين من الحرية الإنسانية

إن مشكلة الحرية الإنسانية وعلاقتها بمشكلة المسئولية والجزاء أو قضية الثواب والعقاب هي مشكلة الساعة وكل ساعة. أثارها الإنسانية قديماً ولا تزال تشغل أذهان الفلاسفة والمفكرين حتى اليوم، وقد عرفت المشكلة في الإسلام من عهد مبكر قبل ظهور المعتزلة والأشاعرة وتحدث فيها الصحابة والتابعون وقضية الحرية الإنسانية هي المدخل العقلي والشرعي إلى قضية الثواب والعقاب لأنه لا حساب ولا مساءلة إذا لم تكن هناك حرية في اختيار الفعل أو ضده. ولقد يساعد على شيوع الحديث في هذه القضية وإثارة الخلاف حولها ما جاء في القرآن الكريم من آيات يشعر ظاهرها بالجبر والاضطرار مثل قوله تعالى : ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ وجاء فيه ما يشعر بالحرية والاختيار مثل قوله تعالى : ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾.

ولم يكد يمضي القرن الأول الهجري حتى شغلت المشكلة أذهان المسلمين وتعددت حولها الاتجاهات واختلفت فيها الآراء.



وظهر في العصر الأموي معبد الجهنى بالبصرة وغيلان الدمشقي بدمشق وأخذوا يقولان بحرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله وأن الإنسان يملك الإرادة الحرة التي توجهه نحو هذا الفعل أو ذاك. ولا سبيل لمسئوليته إلا إذا تحققت حريته وكان معبد وغيلان من أسبق من قالوا بالاختيار والحرية وعاصرهما من جانب آخر الجهم بن صفوان السدي كان يعمل بالكوفة على شيوع فكرة الجبر وأن الإنسان مضطر في أفعاله ولا اختيار له فيها وكان يشبهه في ذلك بالريشة المعلقة في الهواء التي تصرفها الرياح كيف تشاء فالأعمال كلها مخلوقة لله ونسبتها إلى العبد ليست إلا على سبيل الجواز فقط. وبين هذين الاتجاهين نشأت مشكلة أفعال العباد أو خلق الأفعال التي كانت مثار خلاف كبير بين المعتزلة والأشاعرة وبسببها خاصة انفصل أبو الحسن الأشعري عن أستاذه أبي على الجبائي وهجر مذهب المعتزلة بعد أن ظل يأخذ به أربعين سنة.

وجوهر الخلاف في هذه القضية أنه إن كان للعبد قدرة واستطاعة وإرادة مستقلة فهل هذه القدرة تعارض القدرة الإلهية أو تتحد من إطلاقها؟ وكيف نوفق بين قدرة الإنسان على أفعاله وبين قدرة الله المطلقة على كل شيء وإذا قلنا أن الله هو الخالق لعمل العبد والفاعل له فعلا محاسب العبد أو يسأل في الآخرة؟ أن الحلول التي قدمها كل فريق لعلاج هذه المشكلة لم ترق للفريق الآخر، فلقد وجد الأشعري وتابعه تلامذته من بعده أن القول بقدرة العبد على أفعاله يتناقض مع كمال قدرة الله وإرادته وأنه يفسح المجال لمؤثرات أخرى غير القدرة الإلهية واتي بنظرية الكسب ليفسر بها أفعال العباد. ولكن كان على الأشعري أن يسأل نفسه كيف يحاسب المرء لجرد كسب خاضع في التحليل الأخير لإرادة الله وقدرته؟ وفي وسط هذه التساؤلات الكثيرة كانت تدور ألوان الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية ولكن قبل أن نقف مع كل فريق على حقيقة مذهبه لابد أن ننبه هنا إلى أساس الخلاف بينهما ومنشئه. فإن اختلاف المبدأ الذي يصدر عنه كل فريق كان سبباً مباشراً في الخلاف الذي ثار بينهما في هذه القضية.

فالمعتزلة وقد أخذوا بمبدأ العدل والحكمة رأوا أن أفعال الله يجب أن تجري داخل نطاق العدل والحكمة. بمفهومها الخاص عند المعتزلة وهو مفهوم لا يختلف كثيراً عما

يجرى في عالم الشهادة قالوا بموجب قدرة العبد على فعله وحرية في اختياره له. بينما نرى الأشاعرة يصدرون في موقفهم من قضية أفعال العباد عن مفهومهم للقدرة الإلهية وإطلاقها وعموم المشيئة، وظن كل فريق أن المبدأ الذي يصدر عنه قد يناقض المبدأ الذي يصدر عنه الآخر مع أن النظرة الصحيحة للموقف ترى أن العبد فاعل مختار وأن حرية في فعله لا تعني التضييق أو الحد من إطلاق القدرة ولا عموم المشيئة ومن المفيد أن نبه هنا سلفاً إلى أن كل فريق قد حاول في موقفه أن يحافظ على كمال جانب معين رأى أن الانتقاض منه يعد نقصاً في جانب الله. فالمعتزلة رأوا أن يحافظوا على كمال الحكمة والعدل الإلهيين لأنهم رأوا أن محاسبة العبد على ما لم يفعله يعد ظلماً يجب أن يره الله عنه. ومن هنا وجب القول بحرية الإنسان.

ورأى الأشاعرة أن يحافظوا على كمال القدرة وعموم المشيئة فآلغوا أثر قدرة الإنسان في أفعاله لأنهم رأوا أن وجود مؤثر آخر سوى الله يعد عجزاً في القدرة الإلهية وهي مطلقة وتحديد للمشيئة وهي عامة. من هنا قالوا أن الله خالق. أفعال العباد والعبد كاسب لها.

فالفريقان يقصدون إلى تزيه الله عن جانب النقص ولكن النظرة إلى القضية يجب أن تكون أكثر شمولاً واتساعاً. فإثبات عموم المشيئة لا يلغي وجود الحكمة وإثبات كمال القدرة لا يعني أن الله يعاقب العبد على ما لم يفعله، ولقد ساعد على اتساع دائرة الخلاف في هذه القضية عدم تحديد المصطلحات التي يستعملونها فإن كل فريق يستعمل اللفظ في معنى معين ويبنى على ذلك مقدمات ليصل إلى نتائج معينة، أما الفريق الآخر فيستعمل نفس اللفظ في معنى يختلف عن المعنى الأول ويظن أن هذا هو المعنى المقصود من الخصم ثم يبنى على ذلك مقدمات ويصل منها إلى نتائج تختلف تماماً عن النتائج التي توصل إليها الخصم فتتسع الهوة بينهما ولو تنبه علماء الكلام إلى أهمية تحديد معنى اللفظ والمصطلح في الوصول إلى الحقيقة لوجدنا أنفسنا الآن أمام موقف موحد من علماء الكلام تجاه معظم القضايا التي كثر فيها الخلاف بينهم. ولما أجهد كل فريق نفسه في توجيه الاتهامات إلى الفريق الآخر. ولا يمانى بأهمية هذا المنهج رأيت أن

أقف مع كل فريق لتعرف المعنى المقصود من المصطلحات التي يستخدمها وهل هذا المعنى هو المقصود من اللفظ عند الفريق الآخر أم لا.

وينبغي ألا تتوقع هنا حديثاً تفصيلياً عن الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول قضية أفعال العباد وإنما يعني هنا الوقوف أمام أمور أراها مهمة عن كل فريق لتضييق هوة الخلاف بينهما في هذه القضية. ولنبدأ بالمعتزلة.

(أ) المعتزلة وحرية الإنسان :

يعتبر المعتزلة أكثر الفرق الإسلامية حرصاً على تأكيد حرية الإنسان في أفعاله واختياره لها وعرف ذلك عنهم، ولقد عني المعتزلة في موقفهم من هذه القضية بأمرين:

الأمر الأول : دحض مذهب القائلين بالجبر سواء منهم من قال بالجبر المطلق أو من توسط فقال بالكسب. ونحن هنا لا نهتم كثيراً برد المعتزلة على الجبرية الخالصة لأن في أبطالهم لموقف الأشاعرة وهم في نظرهم من الجبرية المتوسطة أبطالاً في الوقت نفسه لمذهب الجبرية الخالصة.

الأمر الثاني : إثبات أن الإنسان حر في أفعاله وأنه قادر على الفعل والتحرك بما وهبه الله من قدرة صالحة لفعل الضدين.

ولقد حكى القاضي عبد الجبار أن المعتزلة وهم أهل العدل والتوحيد قد أجمعوا على القول بحرية الإنسان وقدرته على أفعاله الاختيارية التي يصح وصفها بأنها خير أو شر وهي التي تأخذ صفة التكليف بالأمر أو النهي فجميع أفعالهم التكوينية إنما تحدث من جهتهم ومن تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادث بتصرفهم وأن الله عز وجل هو الذي أقدرهم على ذلك، ومن قال أن الله هو الموجد لأفعال العباد فقد أعظم الخطأ، وقدرة الإنسان إنما تتعلق بفعله على جهة الأحداث والإيجاد وليس على جهة الكسب كما يرى الأشاعرة وليس على جهة الظرفية أو المحلية كما يرى الجهم وأتباعه، ومع أن المعتزلة يجمعون على ذلك إلا أنهم يختلفون في تفصيلات المذهب وفي فروعه. وقبل الحديث عن

هذه الخلافات أرى مفيداً أن أنه على عدة نقاط في مذهب المعتزلة توضح لنا الطريق إلى فهم حقيقة موقفهم.

أولاً : شاع في كتب المعتزلة والأشاعرة على سواء استعمال لفظ الخلق مضافاً إلى العبد أو منقياً عنه فيقال الإنسان خالق أفعاله أو غير خالق لها. ولفظ الخلق من الألفاظ المجملة التي تحتاج إلى توضيح، فإن بعض المتكلمين ومنهم الأشاعرة، يستعملون الخلق بمعنى الإبداع والاختراع والايجاد من العدم على غير مثال سابق، ولذلك فهم لا يستعملون الخلق إلا مضافاً إلى الله تعالى. أما المعتزلة فهم يستعملون الخلق بمعنى آخر هو التقدير للأمور وحسن ترتيبها، وعملية التقدير هذه عملية عقلية سابقة على وجود الفعل في الخارج، لأن وجود الفعل خارجاً يكون نتيجة لهذه العملية العقلية السابقة، وإلى هذا المعنى ذهب القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة وصرح بأن الخلق ليس بأكثر من التقدير "واستعمال الخلق بمعنى التقدير معروف ومشهور في اللغة، فيقال : خلقت الأديم.

ولا يضير المعتزلة أن يستعملوا لفظ الخلق مضافاً إلى العبد لأنهم قد ميزوا في الفعل الواحد بين ما هو لله وما هو للإنسان، والفعل الواحد يتعلق بقدرة الله من جهة إبداعه من العدم وبقدرة العبد من جهة أحداثه وإيجاده على هيئة مخصوصة وبصفة معينة، وفعل الإنسان إنما يختص بالعرض دون الجوهر لأنه عبارة عن الحركة والحركة ليست إلا عرضاً قابلاً للزوال وهي الجانب الذي يدخل في مقدور قدرة العبد من الفعل فليس هناك ممانعة بين القدرتين في الفعل الواحد لأن جهة التعلق مختلفة وليس معنى ذلك أن الفعل يقع بالقدرتين معاً فيكون مقدوراً لهما. وإنما الله يقدر العبد على أحداثه وإيجاده بعد أن لم يكن، فماهية الفعل البشري كامنة في أحداث الفعل على تقدير سابق في العقل وليس في إيجاد الفعل أو إبداعه من العدم، ويرى القاضي عبد الجبار أنه ليس هناك ما يمنع من إطلاق لفظ المخترع على العبد كما يطلق على الله سبحانه لأنه ليس هناك ما يثبت أن لفظ المخترع أو الاختراع مما يختص بالله تعالى ولا يشركه فيه غيره^(١) لأن اللفظ العام إذا

(١) انظر المغني : ٢٩٨/٨.

أضيف فإنه يكتسب نوعاً من التخصيص المناسب لما يضاف إليه. فإذا قيل هذا الفعل من اختراع الإنسان فإن الذهن يقف على حدود الفعل الإنساني وإمكاناته في الاختراع التي لا يتخطاها. وإذا قيل أن هذا من اختراع الله أو خلق فإنه الإضافة هنا تضع أمام العقل معنى كمال الفعل الإلهي وعدم تناهيه وعدم السبق. ويقف العقل على الفرق بين كيفية اختراع الإنسان واختراع الرب. حيث يحتاج الأول إلى السبب الموصل وارتفاع العوائق وتحقق الشروط اللازمة لذلك وانعقاد وترجيح الإرادة ووجود الدواعي القوية المرجحة. أما في جانب الله تعالى فقد يبتدع الفعل بلا سبب وبدون واسطة. كما قد يبتدعه بالوسائل محافضة على قانون الأسباب والمسببات وهذا يدل على تناهي قدرة العبد ومقدوره وعدم تناهي قدرة الله تعالى ولا مقدورها. فاستعمال الألفاظ في مثل هذه الأمور لا يلغى الفوارق التي تحددها الإضافات إلى الفاعل لأن ذلك من بدائه العقول.

ثانياً : رجع حرص المعتزلة على تأكيد حرية الإنسان وأنه فاعل لأفعاله حقيقة إلى أن إثبات ذلك في الشاهد هو الطريق لإثبات وجود الله، فما لم يصح في الشاهد أن لكل حدث محدثاً أوجده على سبيل الاستقلال لا يصح لنا ذلك في الغائب، ذلك أن المتكلمين سلكوا في إثبات وجود الله طريقة الجواهر والأعراض واستدلوا بملازمة الأعراض وهي حادثة للجواهر على حدوث العالم، وإن له محدثاً هو الله. وهذه الطريقة لا تصح عندهم ما لم يثبت في الشاهد أن لكل حادث محدثاً على الحقيقة حتى يصح لنا قياس الغائب على الشاهد في ذلك. فإذا رفض الأشاعرة القول بأن الإنسان فاعل لفعله حقيقة لم يصح منهم الاستدلال أو الأخذ بدليل الجوهر والعرض. وهم جميعاً متفقون على صحته وقائلون به وهذا تناقض منهم في المنهج لأنه كيف يصح لهم القياس هنا إذا بطل الشيء المقيس عليه فضلاً عن أنهم تفننوا في إبطاله.

ثالثاً : لم يلجأ المعتزلة إلى الاستدلال بالسمع على قضية خلق الأفعال لأنهم رأوا أن الاستدلال بالسمع على ذلك متعذر، لأن ذلك يحتاج إلى إثبات أن الله عدل لا يظلم، حكيم لا يعثر فلا يؤيد الكذاب بالمعجزة حتى نظمتم إلى صدق الرسول

في دعوى الرسالة وصدق ما معه من السمع، وما لم نعلم صحة هذه الأمور لا يمكننا الاستدلال بالقرآن على شيء من ذلك "وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسائل، إثبات الفاعل في الشاهد باعتباره طريقاً إلى إثبات الفاعل في الغائب إذ قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها فكل ما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، وهذه الأجسام كلها محدثة فلا بد لها من محدث وهو الله^(١)، وإذا صح لنا إثبات وجود الله بهذه الطريقة صح لنا بعد ذلك إثبات كونه عدلاً وحكيماً. وما لم تثبت وجوده أولاً فكيف يصح لنا الحديث عن عدله وحكمته؟ فالحديث عنهما فرع عن إثبات وجوده وما لم يثبت الأصل فلا يصح الحديث عن الفرع، وإثبات كون الإنسان فاعلاً هو الطريقة إلى إثبات ذلك. فكيف نرده إذن؟ وليس معنى ذلك أن المعتزلة لم يستخدموا الآيات القرآنية في تأييد مذهبهم بل قد استدلو بها لكن على طريق الاستثناس وإثبات أن ما معهم من قضية معقولة لم تناقضها الآيات المنقولة وهذا يؤكد مذهبهم في هذه القضية. أما استدلال الأشاعرة بالآيات القرآنية فليس على الاستثناس كما فعل المعتزلة بل كان الاستدلال على صحة المذهب وتأييده له. وهذا لا يصح ما لم يثبت أولاً صدق الرسول في دعواه كما يثبت كون الله حكيماً وعدلاً، وهذا لا يصح منهم ما لم يثبتوا الإنسان فاعلاً في المشاهد.

رابعاً : يفرق المعتزلة بين فعل الإنسان الاضطرارى الذى لا دخل له فيه وبين الفعل الاختيارى الذى يرجع في وصفه إلى العبد وأحواله. فالنوع الأول لا تعلق لقدرة العبد به، ولا يصح مساءلته عنه. فلا يقال للطويل لم طالت قامتك، ولا لم قبح وجهك، ولا لم عميت عينك، ولا يحسن منا ذلك ولكن يحسن منا أن نقول للكاذب لم كذبت وللظالم لما ظلمت لأن هذا النوع يتعلق به قدرة الإنسان

(١) شرح الأصول الخمسة : ٣٥٥.

عكس النوع الأول^(١) كما يفرقون في الفعل الواحد بين ما يمكن أن يضاف إلى العبد ويصح نسبته إليه وبين ما يمكن أن يضاف إلى الله ولا تصح نسبته للعبد، فقدرة الإنسان تقترب السبب الموجب للفعل فيحدث الفعل بهذا السبب والسبب من العبد والفعل من الله. والذم والمدح يكونان على مقدمات الفعل وأسبابه الموجبة التي هي فعل للعبد ويخلق الله بها الفعل ونحن "لا ندم أحدنا على الإمامة والغرق والحرق وإنما ذمناه على مقدمات ذلك.. ألا ترى أن من وضع صبيّاً تحت البرد ليموت فإن ذمنا إياه ليس على الإمامة وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد، وكذلك من ألقى صبيّاً في تنور ليحرقه الله تعالى فإننا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى وإنما نذمه على تقريب الصبي من جهة النار وإلقائه فيها^(٢).

فاعلية الإنسان كامنة في المقدمات وتجميع الأسباب بعضها إلى بعض ينتج عنه مسبباتها. فلا تقول لم أمت الصبي ولا لم أحرقته ولكن تقول لم وضعته تحت البرد ولم قدمته إلى النار.

وعملية التقريب إلى النار أو وضع الطفل في البرد فعل الإنسان، أما الإمامة بالبرد أو الإحراق بالنار فهذا خلق الله سبحانه.

ولما كانت الأفعال تنسب إلى أسبابها المباشرة لها فإنه صح أن يقال أن فلاناً هو القاتل للطفل والحرق له. باعتبار أنه كان سبباً مباشراً في ذلك، ومن هنا صحت لنا مساءلة المجرم المذنب. وجاز أن يعاقب الله القاتل والعاصي في الآخرة. وصح كون الإنسان فاعلاً على سبيل الحقيقة لأنه لما اقترب السبب ترتب على ذلك وجود المسبب ضرورة لأن العلاقة هنا ضرورية كارتباط المعلول بعلة فكان هو الفاعل ومع وجود هذه العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب فإن الله قادر على إبطائها ولكن ليس ذلك في الأحوال العادية أو في القوانين الكونية التي من شأنها الثبات والدوام والتلازم بين

(١) شرح الأصول الخمسة : ٣٣٢.

(٢) شرح الأصول : ٣٣٣.

الأسباب والمسببات ضرورى الوجود حتى يكون هناك نوع من الاستقرار والأمان بالنسبة للمستقبل. فإذا أخذ العبد في السبب أنه يطمئن إلى الحصول على المسبب وتحصيل النتائج. من هنا كان اقتراف السبب موجباً لسريان حكم الفعل على العبد خيراً كان أو شراً. فيقال هو القاتل والمغرق والمحرق ويجب أن يحاسب على اقتراف الأسباب باعتبارها موجبة للنتائج ولا مجال هنا للاحتجاج بالخوارق أو المعجزات لأن ذلك ليس قانوناً كونياً بل يحدث ذلك في موقف معين وظروف خاصة به فلا عبرة بذلك في الأمور العامة التي تتعلق بأحوال الناس ومصالحهم.

وهذه الأمور الأربعة يجب أن نتفهم موقف المعتزلة في ضوئها لأنها مقدمات ضرورية للوقوف على حقيقة مذهبهم، فلا نخرج باللفظ عن معناه الذى اصطالحوا عليه حتى يكون حكمنا عليهم صادقا في التعبير عن حقيقة مذهبهم. والذى أريد أن أخرج به من ذلك أن المعتزلة إذا قالوا أن الإنسان خالق أفعاله فلا يعنون بالخلق هنا معنى الإبداع من الدم، لأن ذلك لله وحده، وهم قد فصلوا بين خلق الجوهر فجعلوه لله وبين خلق العرض فجعلوه من مقدور الإنسان. وإذا قالوا إن الإنسان قاد على أفعاله فلا يعنون بذلك أن قدرة الإنسان تراحم قدرة الله في الفعل، بل أن لكل قدرة مقدورها المناسب لها في الكمال أو النقص وإذا قالوا إن الإنسان قادر على أفعاله فلا يعنى بذلك أنه شريك لله في ملكه فالمعتزلة يعترفون بأن الله مالك أفعالنا من حيث يقدر على أبطالها ومنعنا منها "... ولذلك قلنا أن كل ما نملكه فهو المملك لنا"^(١)، والله قد وهب الإنسان قدرة واستطاعة صالحة لفعل الشيء وضده، وحرية تكمن في اختياره المطلق للفعل أو لضده مما يدخل في حدود قدرته والله تعالى لا يحاسبه إلا على ما هو مقدور له فقط أما ما هو خارج عن حدود قدرته فهو فوق الطاقة ولا حساب ولا تكليف للمرء بذلك. هذه أمور تعتبر محل إجماع بين المعتزلة يجب توضيحها في موقفهم من قضية أفعال العباد حتى لا ننخدع بحملة الأشاعرة ضدهم فنقع في الخطأ في فهم مذهبهم.

وإذا كان المعتزلة يفرقون بين الفعل الاضطرارى والاختيارى حين يجعلون الفعل الاختيارى مناطاً المسئولية وبجمال الحرية والاختيار فإنهم يفرقون فى الفعل الاختيارى نفسه بين نوعين من الأفعال.. هما أفعال الجوارح وأفعال القلوب، فأفعال القلوب لا قدوة للعبد على الاختيار فيها لأنه لا يعلم كيفيتها ولذلك لا تنسب للفاعل ولا يجرى عليها حكم تكليفى كالأمر أو النهى لأنها من الله وليست من العبد لأن شرط نسبة الفعل إلى العبد أن يعلم كيفية أحداث الفعل وهذا لا يتوفر فى أعمال القلوب.

أما أفعال الجوارح فقد فرقوا فيها بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة وأجمعوا على أن الأفعال المباشرة فعل للإنسان وحادثة من جهته وهو مسئول عنها، ولم يهمل المعتزلة أثر الدواعى الخارجية فى التأثير على الإنسان والظروف الخارجية التى قد يبلغ أثرها حد الإلجاء أو الاضطرار إلى الفعل لكن أثر هذه الدواعى والظروف الخارجية لم يعف الإنسان من مسئوليته عن أفعاله لأنها واقعة بقدرته ومسببه عنها ومتعلقة باختياره هو، وليست قوة الداعى تبلغ حد الإلجاء بحال ما بدليل أن قوة الدواعى ليست هى الموحدة للفعل أو المؤثرة فيه^(١).

أدلة المعتزلة على صحة مذهبهم:

يقدم المعتزلة أدلة كثيرة ومتنوعة على صحة مذهبهم فى أن الإنسان قادر على خلق أفعاله وأنه حر فى اختيارها. وموقف المعتزلة تجاه إثبات صحة مذهبهم ذو شقين: الشق الأول يتمثل فى البرهنة على صحة المذهب عقلاً وشرعاً. أما الشق الثانى فيتمثل فى نقيض مذهب خصومهم من الأشاعرة والجهمية الذين يرون أن أفعال العباد ليست من خلقهم بل هم مضطرون إليها أو كاسبون لها.

وتتنوع البراهين التى يقدمها المعتزلة على صحة مذهبهم حسب تنوع المصدر الذى يصدر عنه ويعتبرونه مؤثراً فى صحة مذهبهم غير إنها تنحصر جميعاً فى نوعين من الأدلة العقلية والأدلة النقلية. أما الأدلة العقلية فيمكن إجمالها على النحو التالى:

(١) انظر المغنى: ١١١/٨.

١- دليل أخلاقي :

يلجأ المعتزلة إلى المسؤولية الأخلاقية لكي يبرهنوا بها على حرية الإنسان في فعله وقدرته عليه، فإن العقلاء يجمعون على أن الأعمى والأقترع لا يقدران على حمل السلاح مجاهدة عن الوطن وأهلهما لا يستحقان بذلك ذماً ولا لوماً من المجتمع، أما القادر على حمل السلاح ولا يجاهد فإنه يستحق الذم واللوم من جميع العقلاء، وكذلك المضطر إلى فعل القبيح أو ترك الواجب فإن المكره على فعل القبيح لا يستحق الذم بينما من يفعل القبيح مختاراً فإنه يستحق الذم، وليس ذلك إلا لوجوب التفرقة بين حال المضطر والعاجز وحال المختار والقادر. فإن المسؤولية الأخلاقية كامنة في حال القادر المختار ومنفية في حال العاجز المضطر، ولهذا فنحن نحمد المحسن ونذم المسيء على الفعل الاختياري فقط ولا يحسن منا أن نذم من خلق دميم الوجه قصير القامة أعمى، ولا نمدح من خلق حسن الهيئة طويل القامة لأن المعنى الأخلاقي لا مدخل له في الأفعال الاضطرارية وهذه التفرقة توضح لنا أن الإنسان حر في فعله قادر عليه ولو لم يكن كذلك لما حسن منا ذم المسيء ولا مدح المحسن^(١).

٢- دليل وجداني شعوري :

يعتمد هذا الدليل على ذلك الوجدان الداخلي الذي يشعر به كل إنسان حين يريد أن يفعل شيئاً ما، فإنه يحس أن أفعاله تقع حسب قصده ودواعيه وتنتفي حسب كراهته للفعل ووجود الصارف عنه، فلولا وجود الداعية إلى الفعل بأن يقع على وجه دون وجه وفي وقت دون وقت وفي مكان دون مكان لما فعل شيئاً فمضى اشتد جوع المرء أسرع إلى تناول الطعام ما دام ذلك ممكناً له، ومضى اعتقد أن في الطعام سما فإنه يمتنع عن تناوله. وهكذا في جميع الأفعال، فمضى وجد داعي وامتنع الصارف ترجح جانب وجود الفعل فيوجد حسب قصدنا وداعيتنا إليه فإذا وجد داعي إلى القيام حدث القيام ولا يختلف الحال في ذلك الفعل عن بقية الأفعال، فإنك قد تفضل الذهاب إلى عملك

(١) انظر : المختصر في أصول الدين: ٢٠٨/١ رسائل أصول، شرح الأصول ٣٣٢، المفتي ١٩٣/٨، نهاية العقول للرازي ١٣٨/٢.

مترجلاً في وقت ما بينما تفضل الذهاب راكباً في وقت آخر. وقد تفضل عدم الذهاب في وقت ثالث، والفعل يقع حسب دواعيك أنت في كل الحالات وليست حسب دواعي إنسان آخر. وهذه أمانة كون الفعل موقوفاً علينا وعلى دواعينا فيقع بحسبها. وهذا يعني أن العبد خالق فعله وأن الفعل واقع من جهته وبحسب قصده وعلمه وقدرته وهذا كله يؤكد حرية الإنسان في فعله وإنه يقع عند اختياره له ويمتنع عند كراهته له. وهذا ينفي الجبر عنه^(١)، وهذه الطريقة يعرفها المعتزلة بأنها طريقة الاستمرار بمعنى استمرار حدوث الفعل مادام الداعي إليه موجوداً والعائق عنه ممتنعاً.

٣- دليل واقعي :

يقوم هذا الدليل في مجمله على أن الواقع الخارجي من صنع الإنسان وفعله وهو في الوقت نفسه يؤكد لنا أن الإنسان نفسه هو صانع واقعة ومسئول عنه فأنت إذا أردت أن تكتب وكنت جاهلاً بالكتابة فإنها لا تقع منك ولو أراد أحد البناء فإن الذي يقع منه هو البناء وليس الكتابة مثلاً ولو أراد إنسان ما حمل الجبال لم يقع ذلك منه ولاستهجن العقلاء منه ذلك لأن ذلك خارج عن حدود قدرته، كما أن الأفعال التي يأتيها تحتاج في إيجادها إلى آلات وقدر وتوفر الشروط وارتفاع الموانع.

فإذا أراد الرمي مثلاً فلا بد من قوس وآلة يكون بينه وبين الرمي حاجز وأن يكون عالماً وقوياً على إيصال القوس ليلغ الرمي بشدة فيؤثر فيه. هذه كلها أمور معتبرة في تحصيل الفعل وإيجاده في الخارج، ولو كان الله هو خالق أفعال العباد لما كان هناك حاجة إلى هذه الشروط لأنه قادر لذاته أما الإنسان فيحتاج في تحصيل مقدوره إلى هذه الأمور لأنه قادر بقدرته، وفرق كبير بين النوعين.

ثم أن الواحد منا قد يطلب من آخر فعلاً ما ويستحثه على القيام به وليس ذلك إلا لعلمه بأن ما يطلبه مقدور لهذا الشخص ويعلم أنه هو الذي يحدثه إذا أراد وقد يمتنع عنه إذا كره. لذلك فإنه يتلطف في الطلب منه ولولا وجود العلم الضروري لدينا بأن

(١) شرح الأصول : ٣٣٧-٣٤٠/ المختصر في أصول الدين ٢٠٨/١ رسائل العدل لهابة العقول ١٣٨/٢.

العبد حر في فعله وأنه محدثه باختياره لما صح من أحدنا أن يطلب من غيره شيئاً أصلاً
ولفسد بذلك جانب كبير من حياتنا الاجتماعية^(١).

٤- دليل اجتماعي :

لو صح أن الإنسان جبر في فعله وإنه لا خيار له فيما يأتيه من أفعال ألها كلها من
خلق الله لما صح لنا أن نعاقب مجرمًا على إجرامه ولبطل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر، لأنه كيف يؤمر بالمعروف من لا يستطيع فعله أو ينهى عن المنكر من لا يستطيع
الانفكاك عنه مع أن صلاح المجتمعات الإنسانية قائم على مبدأ الأمر والنهي والترغيب
والترهيب.

ثم كيف نطالب المرء بحمل السلاح ذوداً عن وطنه وإعلاء لشأن دينه إذا هو قد
احتج بأنه لا يستطيع فعل ما يؤمر به وكيف نقيم الحجة على المجرم والمذنب والكافر إذا
هم قد احتجوا علينا بأن فعلهم مخلوق فيهم وليس خلقاً لهم، فإن من حقهم أن يقولوا
لنا: لماذا تجاهدوننا ؟ فإن كان جهادكم لنا على ما لا يريد الله تعالى منا ولا يحبه
فالجهد لكم أولى وأوجب، وأن كان الجهاد لنا على ما خلقنا فيه وجعلنا بحيث لا يمكننا
مفارقته والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له، ولو وجب هذا الجهاد والحال ما ذكرناه
لكان إنما يجب لله^(٢)، ثم لماذا تشرع الحكومات قوانينها في عقاب الخارجين عليها إذا
صح لهم أن يحتجوا بأن أفعالهم مخلوقة فيهم وأنهم مجبرون عليها ولا خيار لهم فيها إذ لولا
حرية الإنسان لما كان هناك معنى لمثل هذه الأمور.

٥- أدلة دينية :

أعني بهذا النوع من الأدلة تلك التي تعتمد أساساً على الاستنباط العقلي القائم
على الاعتقاد الديني في وجود الله، لأن المعتزلة يقيمون مذهبهم في العدل والتوحيد على
أسس عقلية فهم قد استدلوا على وجود الله بناء على إثباتهم الفاعل في الشاهد. ثم
استدلوا على عدل الله وحكمته بأدلة عقلية واضحة لا ترقى إليها الشكوك، فليس المراد

(١) انظر المختصر في أصول الدين ٢٠٨/١، نهاية العقول ١٣٨/٢.

(٢) شرح الأصول : ٣٣٦.

هنا الأدلة النقلية التي تعتمد على مجرد النص على أن الإنسان حر في أفعاله أو أنه خالق فعله لأن الاستدلال بالسمع على مثل هذه القضايا غير جائز في مذهب المعتزلة لأنه لا بد أن يثبت أولاً عدل الله وحكمته. وهذا أمر يتوقف على إثبات أن كل حادث لا بد له محدث في عالم الشهادة ليصبح لهم قياس الغائب على الشاهد في ذلك. وهذا يتوقف على إثبات أن الإنسان فاعل لفعله فيكون إثبات عدل الله وحكمته متوقفاً على إثبات أن الإنسان فاعل لفعله، ويكون الاستدلال بالسمع متوقفاً على إثبات العدل والحكمة، وهذا يؤدي إلى الدور الباطل.

والأدلة الدينية التي يلجأ إليها المعتزلة ترجع في مجملها إلى أن الله حكيم لا يفعل العبث والقبح، عدل لا يظلم، وأفعال العباد قد كثر فيها القبيح عن الحسن والظلم عن العدل، ولو كان الله هو خالق أفعال العباد وهي كذلك، فكيف يكون عدلاً حكيماً؟ وكيف نتره عن ذلك إذا كان فاعلاً له.

إن الإيمان بالحكمة الإلهية يعني أن الله لا يفعل العبث أو القبيح، وإذا ثبت ذلك وكان الله هو الخالق لفعل العبد وأن العبد مجبر في فعله. فأى فائدة تكون في بعثة الرسل وإنزال الكتب؟ وكيف يرسل الرسول إلى من لا يستطيع أن ينفذ أوامره ونواهيه؟ فإذا كان هو الخالق للكفر في الكافر فما معنى أن يرسل إليه رسلاً يدعو إلى الإيمان؟ وما معنى التكاليف لو صح أنه لا خيار للإنسان في فعله؟ أليس في هذا القول نفى للتكليف الشرعي؟ أليس في ذلك تجويز للعبث على الله؟ ثم لماذا يتوعد الله العاصي المذنب إذا كان هو خالق معاصيه ولا خيار للعبد في ذلك؟ ألا يتضمن هذا القول إبطالاً للوعد والوعيد والثواب والعقاب؟ ولو كان الله خالق فعل العبد لصح أن يقع جميع أفعاله لحكمة متقنة مرتبة على غاية من الاتساق، وإن لم يكن العبد ملماً بكيفيتها فيجوز أن تقع القراءة والكتابة من الرجل الأمي في الأحوال العادية والظواهر الاجتماعية والشخصية تكذب ذلك، فإن في أفعال العباد من الفوضى وعدم الاتساق ما يجمل مقام الحكمة الإلهية عن أن ترتبط به. فما ترى في خلقه تعالى من تفاوت^(١).

(١) انظر المحيط: ٣٤٠-٣٤٨، المفتي ١٨٥/٨، ٢١٧، شرح الأصول ٣٣٦.

ثم أن الإيمان بالعدل الإلهي يقضى بأن يكون الإنسان حراً في فعله ما دام أن الله سيحاسبه عليه ثواباً أو عقاباً، لأنه كيف يضع أن يخلق الله الكفر في الكافر ثم يعاقبه عليه في الآخرة، أنه لو صح ذلك لصح لنا أن نرضى بالكفر والمعصية ما دام الله خالقهما وكيف يجوز ذلك مع إجماع المسلمين على أن الواجب بمجاهدة الكافر والعاصي وعدم الرضى بذلك.

ومن جهة أخرى كيف يتحقق العدل الإلهي إذا كان الله يتوعد العاصي والمذنب بالعذاب الأليم على شيء لم يفعله. أليس في ذلك نسبة الظلم إلى الله تعالى؟ أليس ذلك تجويراً له؟ أن أحداً من الخلق لا يرضى لنفسه بأن يبشرها بفعل ما تنفر عنه الطباع لعلمه بقبح ذلك. فكيف تنسب أفعال العباد إلى الله تعالى وهي في معظمها ظلم وجور وفسوق وكذب، ولو كان الله خالقها لوجب وصفه بذلك^(١) والله تعالى مزره عن أن يوصف بقبح الصفات.

أن القول بالعدل الإلهي يتناقض مع القول بأن الله خالق أفعال العباد أو أنه ألجأهم إليها ثم يحاسبهم عليها في الآخرة. لذلك فإن المعتزلة كانوا أحرص الفرق الإسلامية تأكيداً على حرية الإنسان واختياره انطلاقاً من مفهومهم للعدل الإلهي.

وهكذا يقدم المعتزلة كثيراً من الأدلة التي تعتمد في معظمها على الإحساس الشخصي بالفعل فإن أي متأمل لأفعاله وكيفية حصولها يستطيع أن يحكم بأن الفعل يقع حسب قصده ودواعيه ويتنقض بحسبها أيضاً وأن فعله متعلق به هو وليس بغيره. ومن جانب آخر نجد أن حسن التكليف والأمر والنهي والثواب والعقاب والمدح والذم وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالأفعال لا يصح عقلاً إلا إذا كان العبد حراً فيما يفعل أو يترك ولو لم تثبت حرية الإنسان في فعله لما حسنت التكليف ولا الأوامر والنواهي ولما حسن تعلق الثواب والعقاب بها وهذا يتعلق بالعدل والحكمة الإلهية.

(١) انظر شرح الأصول: ٣٤٤-٣٤٥، المغني ١٩٦، ٨٠، ٢٤٩.

أما الأدلة النقلية التي يستدل بها المعتزلة فيمكن أن تعد أدلة مكملية للاستثناس
بيها وليبيان أن مذهب المعتزلة لا يناقض النص القرآني وهذه الآيات نوعان فمنها ما نشير
إلى أن أفعال العباد واقعة من جهتهم ومنها ما يدل على أن الله لا يخلق أفعال العباد. ولا
أريد أن استطردهنا بذكر العديد من الآيات التي وردت في كتبهم لأن ذلك قد يطول
بنا الحديث عنه مما يخرجنا من مقصودنا ويكفي الحديث عن ذلك على سبيل الإجمال..
فمن آيات النوع الأول التي تشير على أن أفعال العباد واقعة منهم:

(أ) كل ما ورد من الآيات في التكليف والأمر والنهي والزجر والمدح والدم والثواب
والعقاب يدل على أن أفعال العباد منهم. ومن ذلك مثلاً "وما منع الناس أن يؤمنوا
إذ جاءهم الهدى" وقوله "كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم" وقوله "جزاء
بما كانوا يعملون" و"وما لكم لا تؤمنون بالله" ... الخ.

(ب) الآيات التي تنسب الأفعال إلى العباد مباشرة: أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون،
وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة.. الخ.

(جـ) آيات تشير إلى أن الله جعل الأنبياء أئمة وقدوة لأمتهم وجعلهم أئمة يعني حرية
الفاعل واختياره لأن الله لو جعل المرء مضطراً إلى طاعته لم يكن لفعل الأنبياء أثر في
قدرتهم من ذلك أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده، إني جاعلك للناس
إماماً.. الخ.

(د) آيات تميز بين فعل الله وفعل عباده مثل قوله تعالى: فتبارك الله أحسن الخالقين، ولم
يصح أن يقال أحسن الآلهة لأنه لم يوجد إله سواه ولكن صح أحسن الخالقين،
وأرحم الراحمين لوجود راحم وخالق غيره ولكن هذا اللفظ لا يستعمل عند إطلاقه
إلا مضافاً إلى الله.

أما آيات النوع الثاني التي تدل على أن الله ليس بخالق أفعال عباده فمنها :

(أ) ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت "بمعنى إثبات الحكمة لله في فعله وأفعاله المخلوقين ليست كذلك لأشتمالها على القبيح والظلم والكذب لذلك لم يجوز أن تكون من خلقه.

(ب) ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً "وهذا ينفي أن يكون في خلقه باطل كما يحصل في تصرفاتنا . وهذا ينفي نسبتها إلى الله تعالى.

(ج) الذي أحسن كل شيء خلقه: قال القاضي أن الحسن ضد القبيح والآية تدل على أن الله أحسن في كل شيء خلقه ولما كان في أفعال العباد ما لا حسن فيه فقد امتنع نسبتها إليه تعالى^(١).

وهناك آيات كثيرة ذكرها القاضي عبد الجبار للاستئناس بما على أن العبد خالق فعله لكننها في مجموعها لا تخرج عن معنى إثبات العدل والحكمة لله وأن إثبات ذلك عقلاً ونقلاً يعني أن العبد حر في فعله.

ثم كان على المعتزلة بعد ذلك أن يوضحوا موقفهم من الآيات الواردة في القرآن الكريم والتي تنسب فعل العبد إلى الله تعالى والتي يحتج بها الجبرية على مذهبهم فهناك آيات كثيرة قد يفهم منها معنى الجبر والاضطرار. وموقف المعتزلة إزاء هذا النوع من الآيات لم يخل أحياناً من تأويل الآية على غير معناها حتى لا تناقض الآية ما يذهبون ليه فمثلاً تقول الآية الكريمة "الله خالق كل شيء" ولفظ شيء هنا عام يتناول كل مسمياته ومنها أفعال العباد. لكن المعتزلة خصصوا ذلك بخلق السموات والأرض والليل والنهار والشمس والقمر وما أشبه ذلك ولم يرد أنه خلق الكفر والظلم والكذب.

وكذلك قوله تعالى "والله خلقكم وما تعملون"، يتأوله المعتزلة على معنى أن الله أخبر عن إبراهيم أنه يقول لقومه "ستنحتون الخشب ثم تعبدونه والله خلقكم وخلق الخشب الذي ستنحتونه صنما" فسمى الصنم عملاً لهم وأن كان العمل هو ما حل بالصنم من النحت والتشكيل وليس المعنى إن الله خلقكم وخلق عملكم الذي تعملونه

(١) انظر في ذلك شرح الأصول الخمسة : ٣٥٤-٣٦٣ عند القاضي عبد الجبار ٣٤٦-٣٤٧.

من الصنم. والحقيقة إنه ليس هناك ما يمنع هذه الآيات عن إطلاقها وعموماً. فإنه لا شك أن الله خالق كل شيء. وليس معنى ذلك نفى حرية العبد في فعله لأن المعتزلة أنفسهم يفرقون بين معنى الخلق مضافاً إلى الله وبينه مضافاً إلى العبد، فالله خالق كل شيء من العدم ومنها أفعال العباد. والعبد فاعل لفعله حقيقة ولا تناقض بين المعنيين^(١).

وأما قوله تعالى: "وما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن يبرأها" فليس المقصود بذلك أفعال العباد وإنما المراد بها ما يتزل بالعباد من الشدائد والبلاء من قحط وغيره. ولذلك ذكر فيها الأرض وأنفسنا جميعاً ثم قال بعدها "لكيلا تأسوا على ما فاتكم" وهذا يعني أن جميع ما يصيب العباد فهو معلوم له سبحانه وأن التحرز وأن كان واجباً فإنه يجب على العبد أيضاً ألا يتحسر على ما فات^(٢).

أما الآيات التي تفيد أن الله يهدي المؤمن ويضل الكافر والظالم وهي كثيرة ورود في القرآن الكريم. فإن المعتزلة يتأولون ذلك على معنى أنه حكم بالهداية للمؤمن بأن سماه مهتدياً وحكم بالضلالة على الكافر بأن سماه ضالاً، وكذلك قوله "ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا"، أى لا تحكم علينا بذلك^(٣). ومن الواضح أن هذا التأويل لا يمثل حلاً مقبولاً للمشكلة بقدر ما هو هروب منها ولم يخل موقف المعتزلة في هذه القضية من تعصب للمذهب أكثر من تعصبهم للبحث عن الحقيقة التي هي مطلب للجميع من هنا فقد ألزموا الأشاعرة كثيراً من الإلزامات التي لم يقولوا بها ولم يقصدوها وأن كان كلامهم يؤدي إليها إلا إنه يجب أن نعلم أن لازم المذهب ليس بمذهب ولقد صرح القاضى عبدالجبار في كتابه المغنى بأن هدفه من إلزام الأشاعرة كثيراً من الأمور التي لم يقولوا بها ليس المقصد به بيان وجه الحق في المشكلة بقدر ما يقصد من ذلك بيان جهل الخصم وخروجه عن الملة^(٤). ويقول القاضى عبدالجبار: أعلم أن كثيراً مما يلزمون به المقصد منه الإبانة عن خروجهم من الإجماع وارتكابهم ما يقضى الدين خلافه، لأن

(١) انظر المختصر في أصول الدين ٢١٤-٢١٥ رسائل العدل، انقاذ البشرى.

(٢) المغنى: ٩٨٨-١٠٣٠.

(٣) المغنى: ٣١٦/٨.

(٤) المغنى: ٣١٢/٨.

الذى يلزمون دون ما يذهبون إليه ولو التزموا ذلك لكان أعظم من قولهم "والآن فقد عظم خطوهم حتى بلغ حد الكفر" لأن الذى يصف الله بأنه خالق أفعال العباد يكون قد وصفه بالظلم والكذب من أفعال العباد، ومعلوم أن الأشاعرة لم يصفوا الله تعالى بالظلم أو الكذب وإنما هذا إلزام لهم من المعتزلة^(١).

نقد موقف المعتزلة :

لابد لنا من كلمة نوضح بها حقيقة الموقف تجاه هذه القضية. فلقد هوجم المعتزلة من كثير من مفكرى الإسلام وشنعوا عليهم فى قولهم بحرية الإنسان واتهموا بأنهم خارجون عن الملة، وهذه الاتهامات كانت قاسماً مشتركاً بين معظم المفكرين الذين لم يأخذوا بمنهج المعتزلة الكلامى. فلقد هاجمهم ابن تيمية وابن القيم والطحاوى وابن حزم والأشاعرة وغيرهم.

وللحقيقة إن موقف المعتزلة يحتاج إلى المزيد من الفهم والتأمل من الخصم حتى نكون أكثر إيضاحاً. ولعل المقدمات الأربعة التى بدأت بها الحديث عن موقف المعتزلة قد تلقى لنا ضوءاً نستطيع منه أن نتفهم مقصد المعتزلة من تأكيدهم على القول بحرية الإنسان وماذا كان مقصدهم من القول بالقدرة والاستطاعة. فلم يصرح واحد منهم بأن العبد شريك لله كما اتهمهم بذلك خصومهم ولم نقرأ عن أحدهم أنه حاول أن يضيق من إطلاق القدرة الإلهية أو يحد من عموم المشيئة الإلهية وإذا كانوا قد أجازوا إطلاق الخلق أو الاختراع على الله وعلى الإنسان فإن خصمهم، لا يملك حجة تمنع من إطلاق ذلك على الإنسان بل أن الحجة فى ذلك مع المعتزلة لأنهم يفرقون فى الفعل الواحد بين ما هو لله وما هو للإنسان ويميزون بين معنى الخلق مضافاً إلى الله وبينه مضافاً إلى الإنسان وهم يؤكدون فى الوقت نفسه بأن اللفظ عند إطلاقه ينصرف بمعناه إلى الخالق ومقدرات العبد أو خلقه ليس إلا الأعراض فقط التى هى الحركات والسكنات المتمثلة فى أفعاله.

إن المعتزلة لم يقصدوا إطلاقاً من قولهم بحرية أن يحدوا من قدرة الله تعالى كما اتهمهم الأشاعرة وإنما قصدوا تثبيت معنى كمال العدل الإلهى وهم يعترفون على لسان

(١) المغنى : ٢٠٨/٨ - ٢١١.

القاضى عبد الجبار بأن الله مالك أفعال العباد من حيث أنه يقدر على إبطالها ومنعهم منها^(١). لأن الله هو الذى وهب العبد القدرة والاستطاعة على الفعل. وهو الذى يخلق الدواعى ويمنع الصوارف من الفعل والذى يقصده المعتزلة من وراء ذلك هو تأكيد حرية المرء ليحسن لنا أن نسائله عن نتائج أفعاله ونحاسبه على الإهمال فيها أن هو قصر أو تباطاً وإذا لم تتوفر للإنسان حريته في فعله فلا تصح مساءلته ولا محاسبته عن نتائج أفعاله. فالهدف الأساسى عند المعتزلة هو المحافظة على المسئولية الخلقية والاجتماعية والدينية والسياسية في ضوء من العدالة والحكمة الإلهية. ولا شك أن شرف المسئولية من أسمى المقاصد في بناء المجتمع والمحافظة عليه. ومع تأكيدنا على نبل الهدف عند المعتزلة فإنه لا بد أن نعترف بأنهم قد أخطأوا في كثير من الوسائل التي ظنوا إنها مؤدية على هدفهم بالضرورة وهنا أمور لابد من بيانها.

أولاً : إن موقف المعتزلة من أفعال العباد يقوم على مفهومهم للعدل الإلهي وهم قد قاسوا أفعال الله على أفعال خلقه في الحسن والقبح، وهذا خطأ، فليس كل ما كان ظلماً من العبد يكون ظلماً من الله ولا ما كان قبيحاً من العبد يكون قبيحاً من الله، ولو كان الأمر كما ذهبوا للزم أن يقبح منه أمور قد فعلها على مذهب المعتزلة. فإن الواحد من العباد إذا أمر غيره بأمر وليس فيه فائدة وهو يعلم إنه لا يفعل ثم توعده بالعذاب كان ذلك عبثاً منه.. والمعتزلة يقولون ، إن الله خلق الكافر لينفعه، وأمره بالإيمان مع علمه بأن يتضرر منه ولا ينتفع به، فلو صح قياس فعله تعالى على أفعال عباده لصح منه ذلك. والمعلوم إنه لا يفعل العبث، وعلى أساس هذا الفهم لعدل الله تعالى قال المعتزلة بأن الإنسان يستطيع بقدرته منفرداً عن قدرة الله أن يأتي فعله وإن الله لا يمنع الكافر عوناً أمد به المؤمن ، وأن نعمته على المؤمن والكافر سواء. ولا يجوز عندهم أن يقع الفعل الواحد مقدوراً لقدرتين معاً هما قدرة العبد وقدرة الله تعالى^(٢) وهذا خطأ. فإن امتناع مقدور

(١) المغنى : ١١ .

(٢) المغنى : ١٠٩/٨ .

واحد لقادرين مختلفين يكون صحيحاً لو أن جهة التعلق كانت واحدة ويكون التعلق بالفعل بينهما على نحو من المزاخمة والممانعة. وهذا الدليل قد استعاره المعتزلة من دليلهم على التوحيد وهو دليل التمانع. وإذا صح الاستدلال بذلك على التوحيد فإنه لا يصح الأخذ به هنا، لأن هناك الهين وهنا إله ومعبود وعبد عابد. ولو صح هناك القول بالممانعة فلا يصح هنا لأن العبد لا يمانع الرب قدرته وفاعليته، وكان على المعتزلة أن يفرقوا في ذلك بين جهة التعلق في الفعل بالنسبة لله وبينها بالنسبة للعبد، لأن جهة التعلق ليست واحدة وهو فاعل على الحقيقة ويقولون في الوقت نفسه بأن الله خالق ذلك كله.

فالفعل يتعلق بقدرة الله من جهة الخلق من العدم ولا يصح أن يتعلق من هذه الجهة بقدرة العبد، كما يتعلق في الوقت نفسه بقدرة العبد من جهة أحداثه وفعله ومن جهة أحكامه وصفاته، وهو من هذه الجهة لا يصح أن يتعلق بقدرة الله وما دامت جهة التعلق مختلفة فلا معنى إذن لتخصيص المعتزلة للآية "الله خالق كل شيء" بأنها لا تشمل أفعال العباد، وليس في هذا ما يعمس جوهر العدل الإلهي في شيء.

ثانياً: من أدلة المعتزلة أن الله لو كان خالقاً لفعل العبد لصح أن يقع به ومنه الظلم والكذب والفسوق والله تعالى يتزه عن ذلك. وهذا أيضاً لا حجة فيه والموقف يحتاج إلى شيء من التأمل، فلا شك أن الله مته عن الظلم والكذب والفسوق ولكن ليس معنى هذا إنه غير خالق لها. والله تعالى خلق الأكل والماء والمشى، ولا يوصف سبحانه بأنه أكل أو شارب أو ماش، وإنما يوصف بذلك من فعل الأكل والشرب والمشى وهو الإنسان. وهنا يجب أن نوضح أن مفعولات الله ومخلوقاته المنفصلة عنه والمباينة له والقائمة بغيره لا تجوز أن تجرى أحكامها عليه ولا يتصف هو بها، وذلك كالمرض والجوع والعطش وأفعال العباد. فإن الله خالق كل هذه الأشياء من العدم وهي مخلوقة له وقائمة بغيره فلا يجوز أن يتصف بها فلا يقال إنه تعالى أكل أو جأى أو شارب كما لا يقال إنه ظالم أو فاسق. لأن هذه الأمور يتصف بها الحل الذى تقوم به وتعود أحكامها إليه وهو الإنسان ولا يجوز أن

يتصف بها من خلقها في غيره ، أما فعله القائم به الذى هو مصدر فعل يفعل فعلاً كفعل الخلق والرزق والإحياء والإماتة فإنه يتصف به وتعود أحكامه إليه سبحانه فيقال هو الخالق الرازق المحيى المميت. فإذا قيل إن الله خالق أفعال العباد فليس معنى هذا إنه يجوز أن يتصف بها أو تعود أحكامها إليه. تعالى الله عن ذلك. بل تعود أحكامها إلى الإنسان الذى فعلها وقامت به وصارت فعلاً له. من هنا فإن جمهور أهل السنة يصرحون بأن الله خالق أفعال العباد حقيقة وأن العباد فاعلون لها حقيقة ولا منافاة بين الأمرين، وليس في ذلك ما يقلل من جلال الله ولا صفاته ومن لم يفرق في هذه المسألة بين فعل الله القائم به وبين مفعولاته المنفصلة عنه فإنه يلزمه أحد أمرين كلاهما محذور، فهو إما أن يوصف الله بأفعال عباده وفيها الظلم والكذب، وإما أن ينفى عنه ما أثبتته لنفسه من خلقه لكل شيء، وكلا الأمرين على خطر عظيم^(١). أن الله تعالى لا يوصف بشيء من مخلوقاته بل صفاته قائمة بذاته وهذا مطرد على أصول أهل السنة أنهم يفرقون بين الخلق والمخلوق ، ويقولون أن خلق السموات والأرض غير السموات والأرض، وقد علم بصريح العقل أن الله إذا خلق صفة في محل كانت صفة لذلك المحل وليس لله، فإذا خلق حركة في جسم كان الجسم هو المتحرك وليس الله. وإذا خلق لوناً أو ريحاً أو مرضاً فإن الجسم القابل هو المتصف بهذه الأمور وليس الله فكذلك إذا خلق إرادة أو محبة أو بغضاً كان الإنسان هو المحب المرید المبغض وإذا خلق فعلاً للعبد كان العبد هو الفاعل فينسب الفعل إليه هو وليس إلى الله.

ثالثاً : أن العلاقة الموجودة بين قدرة الإنسان وفعله هي العلاقة الموجودة بين السبب والمسبب، حقيقة إنها علاقة ضرورية ولكنها في الوقت نفسه ليست هذه القدرة مستقلة بالتأثير في مسببها وإنما لابد أن ينضم إليها شروط أخرى يجب تحققها ويمتنع عنه العوائق المانعة من تأثيرها في مسببها حتى تتم العلاقة ويتحقق وجود المسبب، ذلك أن كل مسبب ليس مستقلاً بالتأثير منفرداً لأن له شريكاً يعاونه

(١) انظر في نقد موقف المعتزلة : منهاج السنة لابن تيمية ١٧/٢، ٢٦١-٢٧٠، القدر ١٢١-١٢٤.

وله أيضاً ضد يمانعه فإذا لم تتم معاونة الأسباب الأخرى المشاركة وتنتفى الأضداد والعوائق المانعة لم يحصل المسبب، فالمطر وحده لا ينبت النبات بل لابد أن تنضم إليه عوامل أخرى لا تقل في تأثيرها عن المطر، فلا بد من اعتدال الهواء، وكون التربة صالحة. فإذا نزل المطر وبذر النبات في أرض جدداء وفي صخر فمن العبث أن ننتظر إنبات الزرع، لأن التأثير هنا منتف لانتهاء المحل القابل للأثر. والزرع لا ينمو ولا يؤتى ثماره إلا بتعهد صاحبه له وصرف الآفات المضرة عنه، والطعام لا يغدى الإنسان منفرداً بل لابد من قابلية الجسم لنوع الطعام وسلامة الأعضاء والقوى المنبثة في الجوارح وكل ذلك لا يفيد شيئاً ما لم يكن الجسم قد صرفت عنه الآفات والعوائق، وأفعال العباد في علاقتها بقدرة العبد من هذه النوع، فلا يتم تأثير القدرة في مقدروها إلا بتوافر أسباب كثيرة هي في ذاتها - خارجة عن قدرة الإنسان لكنها في الوقت نفسه معينة لها على تحصيل مطلوبها، وبالإضافة إلى ذلك فلا بد من انتقاء الموانع عن التأثير وامتناع الضد المانع، فلا يتم المطلوب إلا بوجود المقتضى، والارتفاع المانع، وكل سبب معين أو شرط مطلوب تحققه في حدوث الفعل يعتبر جزءاً من المقتضى العام للفعل ويكون مؤثراً في أحداث الفعل بقدر حاجة الفعل إلى تحصيله ومعاونته وليس في الوجود سبب مقتضى للفعل بذاته مستقل عن الأسباب المعاونة، وإذا كان بعض الباحثين يسمى الأسباب المساعدة شروطاً والبعض يسميها مقتضيات فإن هذا نزاع لفظي لا يلتفت إليه هنا لأن المقصود هنا هو بيان أن الفعل لا يحصل إلا بتوفر هذه العوامل المساعدة لسببه ولا مشاحة في تسميتها سبباً أو شرطاً، وينبغي إلا يصرف نظرنا هذا الخلاف اللفظي عن دور هذه الأسباب في التأثير في الفعل وتوقف الفعل عليها. وحينئذ فلا بد في كل فعل من توفر ثلاثة أمور:

١- وجود المقتضى التام للفعل .

٢- توفر الأسباب المساعدة أو الشروط الخارجية.

٣- انتفاء المانع العائق.

فإذا تحققت هذه الأمور فلا بد من وجود الفعل أما أن يكون في الوجود علة تامة تستلزم معلولها فهذا باطل. ولا فرق في ذلك بين الأسباب الطبيعية وغيرها، إذا تم لنا ذلك فليس من الصواب في شيء ما يقوله المعتزلة من أن قدرة العبد تؤثر في مقدورها على سبيل الاستقلال، لأن علاقة القدرة بمقدورها كعلاقة الأسباب بمسبباتها في ضرورة التلازم بينهما، فإذا كان السبب لا بد له من مسبب فإن السبب ليس مستقلاً بالتأثير في المسبب، ومما يوضح لنا هذه القضية أن أفعال الإنسان الظاهرة ليست إلا ترجيحاً أميناً لما يدور بخاطره من عوامل وانفعالات وتفكير وإرادة، لأن كل إنسان لا يقوم بعمله من فراغ بل يسبقه نوع من العمل العقلي يتقرر به تنفيذ الفعل وكيفية أحداثه واختيار الظروف المناسب لذلك، وهذه العملية تتم تحت سيطرة الدواعي إلى الفعل أو الصوارف عنه التي يتم بناء عليها ترجيح الإرادة جانباً على جانب آخر، فهي عملية قلبية باطنة تؤثر بدورها في أعمال الجوارح الظاهرة، ومعنى هذا أن أعمال الجوارح ليست مستقلة عن أعمال القلب والعقل معاً. والمعتزلة أنفسهم يصرحون بأن أعمال القلوب مما ليس للإنسان اختيار فيها، لأنه غير عالم بكيفيتها ففيها جانب لا يخضع لاختيار المرء بقدر ما يخضع للمشيئة الكونية العامة لله. وهنا لا بد أن نقرر مطمئنين أن العبد ليس مستقلاً بالتأثير في فعله بل لا بد من اعتبار هذا الجانب الباطني ودوره في التأثير على الأعمال الظاهرة، وهذه الأعمال الباطنة من جملة المقتضى للفعل وتأثيرها فيه كتأثير القدرة نفسها في مقدورها. فإدعاء المعتزلة أن القدرة مستقلة بالتأثير وحدها إدعاء باطل لأن القدرة هنا كالواسطة في خلق الفعل والفعل لا يستغنى عنها في أحداثه ولكنها ليست مستقلة بالأحداث بمفردها، هذا شأن جميع الأسباب والمسببات، فالله يخلق أعمال الجوارح بأعمال القلوب ويكون لأحد الفعلين تأثير في الآخر بهذا الاعتبار، وتكون أفعال القلوب من جملة الأسباب المؤثرة في أفعال الجوارح لأن القدرة المؤثرة في الفعل عبارة عما يكون الفعل به، كالقصد والإرادة وسلامة الأعضاء والقوى المنبثة في الجوارح وغير ذلك وكل واحد من هذه الأمور يؤثر في الفعل بقدر توقف الفعل عليه، فإذا تخلف واحد منها كالقصد أو الإرادة توقف الفعل لتخلف سببه أو نقصه وبهذا التفصيل يثبت أن للإنسان أثراً في فعله ولكنه ليس الأثر المستقل بالإيجاد بل هو واحد من مجموع الأسباب المؤثرة

بانضمامها إلى بعض، غاية ما هناك إنه السبب المباشر للفعل ولهذا أسند التأثير إليه هو دون بقية الأسباب، وبهذا صح أيضاً أن يضاف الفعل إلى العبد في كثير من آيات القرآن الكريم مثل "يعملون يفعلون تتقون يؤمنون يتفكرون" ولكون هذا الأثر ليس مستقلاً بالتأثير في إيجاد الفعل صح أن يضاف الفعل إلى الله، وأن تتوقف مشيئة العبد على مشيئة الله، فقال سبحانه: "وما تشاءون إلا أن يشاء الله"، "ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله" ولهذا أيضاً تنتفى شبهة أن أفعال العباد ليست مقدورة لله، كما تنتفى شبهة الجبر ولا يؤثر ذلك في موقف المعتزلة من قضية العدل الإلهي في شيء.

(ب) موقف الأشاعرة من حرية الإنسان :

يختلف موقف الأشاعرة في هذه القضية عن موقف المعتزلة تبعاً لاختلاف المبدأ الذي يصدر عنه كل منهما. رفض الأشاعرة مبدأ المعتزلة القائل بحرية الإنسان في أفعاله وقدرته عليها ومع أن الأشاعرة يجمعون على مخالفة المعتزلة في هذه القضية فإنهم لم يتفقوا فيما بينهم على رأى جامع بينهم في علاقة قدرة الإنسان بفعله وأثرها فيه، فلقد ذهب أبو الحسن الأشعري في تحديد علاقة الإنسان بفعله على أن قدرة الإنسان لا أثر لها في خلق الفعل أو إحداثه ولا في صفة من صفات الفعل وإنما تتعلق بالفعل على وجه آخر يسمى كسباً فالفعل مخلوق لله مكسوب للعبد في وقت واحد وإن الله تعالى يحاسب العبد في الآخرة ليس لكونه خالقاً للفعل أو فاعلاً له وإنما لكونه محلاً للفعل وكاسباً له، والواحد منا إنما سمي فاعلاً بمعنى إنه مكتسب لفعله وليس بمعنى إنه خالق له أو مخترع، والشيء إذا وقع بقدرة محدثة يكون كسباً لمن وقع بقدرته ووصفاً له ^(١). والفعل بجميع صفاته مخلوق بالقدرة القديمة ولا أثر للقدرة الحادثة في شيء منه.

هذا هو رأى أبي الحسن الأشعري كما جاء في كتاب الإبانة والمقالات وكما نقله عنه أتباعه من بعده ^(٢).

(١) المقالات ٢/٢٠٥، الإبانة ٥٠-٥٤.

(٢) انظر الأربعين أى ٢٢٨.

وينبغي أن ننبه هنا سلفاً إلى أن الأشعري لم يصرح في كتبه بأن الإنسان مجبور في فعله أو ملجأ إلى فعل المعصية ولكنه صرح في جميعها بأن الله يخلق في العبد الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية والخير والشر. وصرح في الوقت نفسه بأن قدرة المرء لا أثر لها في مقدرها ولا في صفاته وإنما يكتسب العبد صفة فعله لمقارنة قدرته لحدوث ذلك الفعل وإيجاده ولا ينبغي أن نقف مع الأشعري عند حدود الألفاظ أو ظواهرها بل يجب أن نبحث عن مضمونها ومحتواها وعن المعنى الذي يقصده الأشعري من وراء ذلك.

لقد قصد الأشعري من نفى تأثير القدرة الإنسانية في مفعولها على تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير وعدم مشاركة القدرة المحدث لها في شيء من ذلك، فهو لم يقصد أساساً أن الإنسان مجبر في فعله أو أن الله حمله على المعصية قهراً بقدر ما كان يهدف إلى تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير، ولكن هنا سؤال، يطرح نفسه علينا. إذا كان الأشعري قد أكد أن قدرة الإنسان لا أثر لها في مقدرها ولا في شيء من صفاته وإنما تنفرد القدرة الإلهية بالتأثير فيه. أليس هذا القول هو الجز المقنع؟ ثم إن الكسب الذي أثبتته الأشعري في تحديد علاقة القدرة الحادثة بأفعالها لا يمكن تعقله لأنه قد نفى أى أثر للقدرة في أحداث الفعل أو في صفاته فما معنى الكسب إذن وما الفائدة منه إذا كان لا أثر له.

ثم علام يكون الثواب والعقاب في الآخرة إذا كان الإنسان مسلوب التأثير في أفعاله، ثم كيف تصح التكاليف إذا كان المرء لا يستطيع أن يؤثر في الفعل المكلف به إيجاباً أو تركاً؟

لقد تنبه أصحاب الأشعري إلى ما في هذا القول من مغالاة في نفى حرية الإنسان في فعله وإلغاء أثر القدرة الإنسانية في مقدرها، فحاولوا تفسير المذهب بما يتفق مع منطق العقل والنقل معاً، وتعددت محاولتهم في ذلك. واختلفت اتجاهاتهم في تعريف الكسب الذي أتى به الأشعري وفي تحديد علاقة القدرة بمقدورها غير أن هذه المحاولات في معظمها لم تستطع أن تتخلص من التقليد للمذهب والتبعية له فجاءت محاولاتهم

مضطربة وانفرادية بحيث لا يستطيع الباحث أن يخرج بنظرة عامة وشاملة حول موقف الأشاعرة من حرية الإنسان وقدرته على فعله اللهم إلا اجماعهم على القول بالكسب مخالفة للمعتزلة مع اختلافهم في تفسير هذا الكسب ومضمونه.

ولقد عرف الباقلاني الكسب بأنه : تصرف في الفعل مع مقارنة قدرة العبد له وهذا التصرف يكسب الفعل صفة زائدة على مجرد وجوده وهذه الصفة الزائدة هي معنى كونه كسباً. فالفعل يكتسب بعض الصفات الخارجية التي تعود عليه بنظرة المجتمع له وهذه الصفات سواء كانت سيئة أو حميدة هي أثر اقتران القدرة الحادثة بالفعل، أى أن الكسب على هذا المعنى يعتبر نظرة أخلاقية تعود إلى الفعل من تقييم المجتمع له فيكون الفعل خيراً أو شراً حسب نظرة المجتمع إليه، ومعلوم أن وصف الفعل بصفة خلقية لا ترجع إلى الفاعل في شيء حسب موقف الأشاعرة، أو إلى الفعل نفسه، بل ترجع إلى الشرع وموقفه من الفعل أمراً ونهياً، وهنا لا نجد أثراً للإنسان الفاعل أيضاً في وصف الفعل بل يرجع الأثر إلى شيء خارج عنه سواء كان المجتمع أو الشرع هو الذي يضيف على الفعل الصفة الخلقية ، وإذا كان الباقلاني قد قصد إلى إثبات أثر القدرة الإنسانية في صفات الفعل فإن صفات الفعل عندهم ليست مكتسبة من الإنسان الفاعل ولا هي أثر لقدرته بل ترجع هذه الصفة إلى الشرع، في موقفه العام من القضية كلها (أعني الحسن والقبح) وإلا وقع في التناقض لأنه إذا جعل وصف الفعل أثراً لقدرة الإنسان يكون قد نفى أثر الشرع في وصف الفعل وإذا جعله أثراً لموقف الشرع من الفعل يكون قد نفى أثر القدرة عنه. واحد الموقفين لازم له بالضرورة على مذهبه.

ويقول الشهرستاني : إن الله تعالى أجرى سنته بأن خلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراد الإنسان وتجرد له وسمى هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته^(١). غير أن تحقق الفعل في الخارج ليس أثراً للعبد ولا لقدرته بل يخلقه الله عند إرادة العبد له في العادة وينبغي أن يتفطن إلى أن الإرادة التي أثبتتها الشهرستاني ليس من خصائصها التأثير في

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني : ١/١٣٢.

الفعل إيجاداً أو إعداماً، وإنما هي تخصص وترجح جانب الفعل أو الترك أما التأثير فيه إيجاداً أو إعداماً فهو من خصائص القدرة وليس الإرادة.

وهذه التفسيرات في مجموعها لم تجد لها قبولاً لدى مفكرى الإسلام فضرّبوا بها المثل في الضعف والهنة وعدم الإقناع فقليل في الشيء الضعيف إنه "أوهى من كسب الأشرى" لأن هذه التفسيرات كلها لا تخرج عن نوعين من التفسير:

نوع يثبت لقدرة العبد أثراً في فعله غير أنه يسمى هذا الأثر كسباً فالخلاف بينه وبين المعتزلة لفظي وهذا تعصب منه للمذهب كما سبق.

نوع يلغى أثر القدرة في فعلها وهذا لم يقبله عاقل يميز بين الفعل الاختياري والاضطراري، ولو استقرأنا معنى الكسب في اللغة والقرآن لم نجد في واحد منها ما يؤيد ما يذهب إليه الأشاعرة من معان، قال الجوهري في الصحاح: الكسب الجمع وهو طلب الرزق يقال كسبت شيئاً واكتسبته وكسبت أهلي خيراً وكسبت الرجل مالا فكسبه وهذا مما جاء في اللغة على فعلته وقد جاء الكسب في القرآن على ثلاث أوجه :

الوجه الأول : عقد القلب والعزم على شيء ما، قال تعالى: "لا يواخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم".

الوجه الثاني : كسب المال من التجارة أو غيرها قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض".

الوجه الثالث : بمعنى السعى والعمل لطلب الرزق وتحصيله، قال تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" وذكر به أن "تبلو نفس نفسك بما كسبت" فهذا كله بمعنى العمل ولم يرد في واحد منها أن الكسب بمعنى اقتران الفعل بالقدرة الحادثة أو وقوعه بها أو هو وصف زائد على وجود الفعل، فليس في اللغة أو القرآن ما يؤيد تفسيرات الأشاعرة لمعنى الكسب. قد يقال ليس هناك ما يمنع من استعمال الألفاظ استعمالاً اصطلاحياً خاصاً، وهذا شيء مستعمل وجائز.

ولكن لا ينبغي أن نفسير آيات القرآن بالمعاني الاصطلاحية الخاصة ولا أن نحمل ألفاظ اللغة وهى عامة على المعاني الاصطلاحية ونفسرها بها.

تطور المذهب الأشعرى :

أ- موقف الجوينى :

ومهما يكن من شىء فلقد تطور مذهب الأشعرى فى خلق الأفعال على يد أصحابه من بعده وخاصة المتأخرين منهم، فأبو المعالى الجوينى قد نظر إلى القضية كلها من خلال نظريته إلى التكليف الشرعية، فلا يصح عقلاً أن يكلف الله عبده بما لا يقدر على القيام به، ولا يجوز أن يأمره بفعل ما وهو مسلوب القدرة على التأثير فيه ولا يصح أيضاً أن يهب الله الإنسان قدرة غير مؤثرة فى أفعاله لأن نفي التأثير عن القدرة كنفى القدرة تماماً، كما لا يصح أن يكون تأثير القدرة فى أحوال الفعل أو صفاته فقط كما يقول الباقلانى لأن التأثير فى أحوال الفعل كلا تأثير. ثم أن الأحوال عند الباقلانى لا توصف بالوجود أو العدم.. فكيف يعقل التأثير فيها. مع ذلك لابد لنا من نسبة الفعل إلى فاعله والأمر هنا لا يخلو من أحد الاحتمالات الآتية :

الاحتمال الأول : أن تكون قدرة الله هى المؤثرة فى الفعل على سبيل الاستقلال ولا يكون هناك أثر لقدرة العبد أصلاً، وفى هذه الحالة تبطل التكليف الشرعية لأن من شرط التكليف استطاعة العبد للقيام بما كلف به، ونفى تأثير قدرته فى مقدورها هو نفي لاستطاعته بالكلية وبذلك تبطل الشرائع.

الاحتمال الثانى : أن يقع الفعل بعضه بالقدرة الحادثة وبعضه بالقدرة القديمة وفى هذه الحالة يتحقق شركة العبد لربه فى الخلق.. وهذا ما حكم الشرع ببطلانه، وبالإضافة إلى ذلك فإن الفعل الواحد لا يتجزأ لأن لا بعض له حتى يقسم إليه.

الاحتمال الثالث : أن يقع الفعل بتأثير القدرة الحديثة على سبيل الاستقلال وفى هذه الحالة يكون العبد مستبداً بالخلق والاختراع مع أن الشريعة قضت إنه لا خالق إلا الله فبطلت الأقسام الثلاثة فلا يصح نسبة الفعل إلى الله مطلقاً ولا إلى العبد على سبيل الشركة ولا ينسب إلى العبد منفرداً منعاً لاستبداده بالخلق والاختراع، وينبغى أن

ننظر إلى الفعل من جهتين مختلفتين فالفعل واقع بقدرة العبد لا شك في ذلك غير أن السؤال هو: من خلق هذه القدرة؟ إنها ليست من خلق الإنسان لأنه غير عالم بتفاصيلها فهي ليست من صنعه والله هو الذى خلق هذه القدرة ووهبها للإنسان ليفعل بها، وإذا كان الله هو خالق القدرة وبها يقع فعل الإنسان فيجب أن يضاف الفعل إلى الله خلقاً وإيجاداً واختراعاً والله قد ملك العبد إرادة واختياراً ويصرف بها هذه القدرة، فإذا وقع بالقدرة شيء فيجب أن يضاف ذلك إلى من خلقها وليس إلى من يتصرف بها لأن القدرة التى وقع بها الفعل بمثابة الأداة التى يفعل بها الإنسان، والله تعالى خلقها على قدر معين وهياً للعبد أسباب العمل بها ومنع عنه العلم، بتفاصيلها وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه الدواعى المستحدثة وخلق فيه إرادة الفعل وعلم أن الفعل سيقع على قدر معين فوقع الفعل على القدر الذى علمه وبالقدرة التى أحدثها فى العبد وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاقتدار. ولما كانت القدرة خلق الله تعالى وبها يقع الفعل فيجب أن يضاف مقدورها إلى الله مشيئة وعلماً وقضاء وخلقاً حيث أنه نتيجة ما انفرد الله بخلقه وهو القدرة، ويضاف إلى العبد على جهة غير جهة الخلق والاختراع وهى جهة الكسب فالعبد فاعل مختار مطالب بالشرائع، والأمر فى ذلك كما يقول الجوينى: كالعبد الذى يأذن له صاحبه فى بيع شيء معين فإذا باعه العبد بدون إذن سيده بطل التصرف، وإذا باعه بعد إذنه صح تصرفه منه، والبيع فى الحقيقة ينسب إلى السيد وليس إلى العبد لأنه لو لم يأذن السيد لما صح البيع فالعبد يؤمر بالتصرف ويوبخ ويعاقب على عدم التصرف^(١).

ويرى الجوينى أن من ينفى أثر القدرة الحادثة فى فعلها يكون مكذباً للرسول قاطعاً للشرائع بالكلية لأنه قد تقرر عند أصحاب العقول أن الله تعالى أمر وهى ومكن من الفعل والترك ثم توعدهم بالثواب والعقاب فى الآخرة، وتبين النصوص القاطعة أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل إلى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر، ومن نظر فى كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاث على المكرمات والزواجر عن الفواحش والموبقات، وما يتعلق بها من الحدود والعقوبات ثم تلفت إلى الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق الرسل.. ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على

(١) انظر العقيدة النظامية ٣٠-٣٦.

حسب إثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله أو مستمر على التقليد مصمم على جهله، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون^(١).

ولقد رفض الجويني بعض أدلة الأشاعرة على أن الله خالق أفعال العباد، كالاستدلال بالآية "لا يسأل عما يفعل" "يفعل ما يشاء.. خالق كل شيء" لأن الاستدلال بمثل هذه الآيات على سلب قدرة الإنسان أن هي إلا كلمة حق يراد بها باطل، كما صرح الجويني حقيقة أن الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل لكن إثبات هذه الحقائق لا ينفي قدرة الإنسان على فعله كما أن الرب تعالى يتقدس عن الخلف والكذب.

ومع أن الجويني ينسب الفعل إلى قدرة العبد على سبيل الحقيقة فإنه لا يقول بأن العبد خالق أفعاله لأن هذا الإطلاق يشعر باستقلال العبد في إيجاد الفعل من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه شيئاً من الاستقلال فإنه في نفس الوقت يحس بشيء من عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة، والقدرة تستند إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة. وهكذا بقية الأسباب حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب المستغنى بذاته على الإطلاق، وهكذا فإن قدرة العبد سبب في فعله لكنها غير مستقلة بالتأثير لأن كل سبب مستغن من وجه ومفتقر من وجه آخر، والقول بنفى أثرها يبطل الحسيات والمعقوليات معاً، كما أن القول باستقلالها وانفرادها يلغي أثر السبب البعيد فيها وهو خالق القدرة المحدث والقول الحق هو التوسط بأن ينسب الفعل إلى القدرة القديمة من جهة الخلق والقدرة الحديثة على جهة الكسب.

والجويني يقترب في موقفه هذا من رأى المعتزلة. فهو يثبت للإنسان قدرة مؤثرة في أفعاله لكى تصبح قضية التكاليف الشرعية وهذا ما حرص عليه المعتزلة وخاصة القاضى عبد الجبار، ولكن يبقى الخلاف بينهما في اللفظ دون المعنى والمضمون، لأن كلا

(١) النظامية ٣٠-٣٦.

الطرفين يؤكد أثر قدرة الإنسان في فعله، وتسمية هذا الأثر خلقاً أو كسباً ليس بذي شأن لأن كلا منهما يستعمل اللفظ في غير ما يستعمله الآخر^(١).

وهذا الموقف جعل بعض متأخري الأشاعرة يتهم الجويني بالخروج على المذهب والردة عنه إلى مذهب المعتزلة القائلين بحرية الإنسان^(٢)، وهذا لا يغض من قيمة النظرة الصحيحة التي أخذ بها الجويني في موقفه ولأن هذا أقرب إلى الحق من رأى الأشعري والباقلاني على سواء.

الغزالي :

ثم انتقلت فكرة الجويني إلى تلميذه أبي حامد الغزالي فأخذ بها وأثبت للإنسان قدرة على سبيل الجملة لكنها قدرة ناقصة لأنها لا تتناول إلا بعض الممكنات دون بعض^(٣). والذي يقرأ تراث الغزالي يجد أنه نظر إلى القضية من مستويين متميزين تماماً.

إن المستوى الأول وأعنى به نظريته التقليدية التي أخذ فيها بمذهب الأشاعرة والتي يحرصون فيها على رفض مذهب المعتزلة وتفنيد أدلتهم التي قدموها للبرهنة على حرية الإنسان سواء كانت هذه البراهين عقلية أم سمعية وفي هذا المستوى نجد الغزالي أشعرياً ومتأثراً بأستاذه الجويني فهو يثبت للإنسان قدرة ويثبت لها تأثيرها في مقدورها لكن هذا التأثير ليس هو الخلق أو الاختراع وإنما هو الكسب الذي قال به أبو الحسن الأشعري وهو وقوع الفعل بالقدرة المحدثة.

وفي هذه النظرة التقليدية يعنى الغزالي كغيره من الأشاعرة بإيراد الحجج التي احتج بها أبو الحسن الأشعري والباقلاني والجويني ليؤكد أن الله خالق أفعال العباد تصديقاً لقوله تعالى خالق كل شيء، وأن قدرته تامة لا نقص فيها، وفي نفس الوقت فإن فعل الإنسان يتعلق بقدرته لكن ليس على سبيل الاستقلال لأنه غير عالم بتفاصيل كسبه وانفراد الله

(١) انظر الجويني : الإرشاد ١٨٩-٢٠٩ ط الخانجي سنة ١٩٥٠، للمع: ١٠٦-١٠٧ تحقيق د. فوقية حسين ط الدار القومية للطباعة والتأليف والترجمة والنشر.

(٢) انظر حاشية السيالكوتي على شرح الدواني للعضضية ص ٨٥.

(٣) انظر مثلاً : المقصد الأسنى ٨٥.

بخلق فعل الإنسان لا يخرج منه عن كونه مقدوراً للعبد أيضاً لكن على جهة غير جهة الخلق وهى جهة الاكتساب لأن الله خالق القدرة والمقدور جميعاً والقدرة التى وقع بها فعل العبد خلق للرب ووصف للعبد وليست كسباً، والفعل الواقع منها خلق للرب ووصف للعبد وكسب له، ويسمى الفعل باعتبار تلك النسبة كسباً ولا يرى الغزالي فى ذلك نوعاً من الجبر لأن الإنسان يدرك بعقله التفرقة بين الحركة الاختيارية وبين حركة الرعدة الاضطرابية، وإذا بطل كون الإنسان مجبوراً وبطل كونه مستقلاً بفعله لم يبق إلا الاقتصاد فى الاعتقاد فيقال: الفعل واقع بقدرة الله خلقاً وإيجاداً وواقع بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالكسب وليس من ضرورة تعلق القدرة بمقدورها أن يكون على جهة الاختراع فقط^(١).

وتعلق فعل العبد بقدرته على جهة الكسب يثبت له الاختيار فى فعله ولا ينفى أن الكل بخلق الله لأن الاختيار نفسه من خلق الله تعالى، وفى هذا المستوى التقليدى يهتم الغزالي بتفنيد أدلة المعتزلة التى يحتجون بها على مذهبهم فى حرية الإنسان وليس الغزالي بدعاً فى ذلك فإن هذا شأن جميع الأشاعرة فلقد تناولوا المشكلة من خلال معالجة المعتزلة لها وتبعوا أدلتهم بإيراد الاعتراضات التى يمكن أن يحتجوا بها ومقصدهم من ذلك هو إبطال مذهب المعتزلة، فلقد كان حرصهم على إبطال مذهب الخصم أكثر من حرصهم على بيان وجه الحق فى القضية. ومنهجهم فى تناول هذه المشكلة منهج جدلى. فهم يتناولونها بقولهم: أن قال الخصم كذا قلنا كذا، وإن قيل كذا قلنا كذا، ويمكن أن يعترض عليهم بكذا، ويتضح من هذه الطريقة إنما لا تعنى يبحث القضية وصولاً إلى الحق فيها بقدر ما تعنى بإبطال رأى الخصوم. والحقيقة أن هذا المنهج لم يكن وقفاً على الأشاعرة وحدهم وإنما كان قاسماً مشتركاً بينهم وبين المعتزلة.

المستوى الثانى : وأعنى به تلك النظرة الصوفية التى تناول بها الغزالي قضية الحرية الإنسانية. فالغزالي شأن جميع الصوفية نظر إلى الإنسان على أنه أداة مسخرة لتنفيذ أوامر القضاء الأزل ومقدراته وفى هذا المستوى نجد الغزالي يرجع أفعال الإنسان إلى سببها

(١) انظر الاقتصاد فى الاعتقاد ١٩٣/١ من الأحياء.

السبعيد محرك الأسباب جميعها وهو الله تعالى. فإرادة الإنسان تخضع في حركتها لمجموعة من الدواعي والخواطر التي تحركها نحو فعل معين وهذه الخواطر من خلق الله وليست من خلق الإنسان، واختيار الإنسان لفعل ما يخضع في حركته لقوة هذه الدواعي أو ضعفها نحو هذا الفعل أو نحو ضده، فالله تعالى إذا خلق اليد سليمة وخلق الطعام اللذيذ وخلق الشهوة للطعام في المعدة وخلق العلم في القلب بأن هذا الطعام يسكن الشهوة وإنه لا مانع من تناوله فعند اجتماع هذه الأسباب تنجز الإرادة الباعثة على تناول الطعام، فانحزام الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختياراً ولا بد من حصوله عند تمام أسبابه، وإذا انجزت الإرادة بخلق الله تعالى إياها تحركت اليد الصحيحة إلى الطعام لا محالة فتكون حركة اليد بخلق الله تعالى للقدرة وانحزام الإرادة. ويتضح من هذا التسلسل في خلق الأسباب أن الغزالي يحرص على تأكيد أن عملية الاختيار ذاتها ليست من صنع الإنسان بل هي تنمية طبيعية لمجموعة من الأسباب المتقدمة عليها وكلها من خلق الله وليست من خلق الإنسان، والعبد محل ويجرى لهذه الأسباب كما صرح الغزالي بذلك " .. فمعنى كون العبد مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختاراً إنه محل إرادة حدثت فيه جبراً فإذا هو مجبور في اختياره" (١).

وترتيب هذه الأسباب في قلب الإنسان يكون حسب ترتيبها في قضاء الله فهو ثابت لا يتغير ولا يتبدل، وظهورها بالتفصيل في فعل العبد يكون أيضاً بقدر معلوم، وعبر عنه القرآن بقوله "أنا كل شيء خلقناه بقدر" وعن القضاء الكلي العبارة بقوله "وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر".

وأما العباد فإنهم مسخرون تحت مجارى القضاء والقدر، ومن جملة القدر خلق الحركة في يد الكاتب بعد خلق صفة القدرة فيها، وإذا ظهرت آثار هذه الأسباب وحصلت مسبباتها في فعل الإنسان فيظن المرء أن الفاعل هو الإنسان حقيقة فيقال فلان قتل فلاناً، وفلان رمى السهم فأصاب ... والحقيقة إن "ما رميت إذ رميت ولكن الله

(١) انظر مواضع متفرقة من الأحياء وخاصة ٢٥٠٣/١٣.

رمى"، فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم، "قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم". وعندما تتحير العقول في مجبوحة عالم الشهادة فمن قائل أنه جبر محض، ومن قائل إنه اختراع صرف، ومن متوسط قائل إنه كسب ولو فتح الله لهم السماء فنظروا إلى عالم الغيب والمكوت لظهر لجميعهم أن كل واحد صادق من وجه وأن القصور شامل للجميع قلم يدرك واحد منهم كنه هذا الأمر ولم يحط بجوانبه، وتمام علمه ينال بإشراق من كوة نافذة التي عالم الغيب، ومن حرك سلسلة الأسباب والمسببات وعلم كفييتها وكيفية تسلسلها ووجه ارتباط سلسلتها بمسبب الأسباب انكشف له سر القدر، وعلم يقيناً أنه لا خالق إلا الله ولا مبدع سواه^(١). فليس للعبد أن يدفع المشيئة للحالة في قلبه، ولا انصراف القدرة إلى مقدورها، ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة فهو مضطر في الجميع وأن كان لظاهره اختيار فهو في عين الاختيار مجبور^(٢). وفي هذا المستوى لا نلتقى بالغزالي الأشعري المقلد وإنما نجد الغزالي الصوفي الذي يتحدث بلسان أصحاب الأحوال والكشف، وهو في هذا المستوى قد رفض موقف الأشاعرة القائلين بالكسب ورأى أنهم وأن أصابوا من وجه فإن القصور شامل لجميعهم.

والقضاء الذي يتحدث عنه الغزالي فيجعل المرء مسخراً لتنفيذ أوامره هو القضاء الكوني الشامل لكل ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، فهو قضاء عام متعلق بالخطئة العامة لصالح الكون ومنه الإنسان، وكان ينبغي على الغزالي أن ينظر إلى القضية خلال نظرته للقضاء التكليفي الشرعي الذي جاءت به الرسل وأنزلت الكتب، لأن الإنسان ليس مطالباً بتنفيذ القضاء الكوني ولا مكلفاً به لأنه من الغيوب التي استأثر الله بعلمها. أما القضاء الديني فهو ما عليه مدار التكليف أمراً ونهيًا، وثواباً وعقاباً، وعداً ووعيداً.. والإنسان مكلف بتنفيذ ما قضاه الله ديناً وشرعاً على ألسنة الأنبياء وسيحاسب على التقصير أو التفريط في أوامر هذا النوع من القضاء. أما القضاء الكوني فلا علاقة له بأفعال العباد وينبغي ألا ينظر إليه في ذلك، لأنه لو صح ذلك لجاز لمن كفر أن يحتج على فعله بأن هذا هو قضاء الله له.

(١) الأحياء ٨/٢٠٧٧-٢٠٧٨.

(٢) الأحياء ١٣/٢٥٠١.

وإذا علمنا أن القضاء الديني هو الذى ينبغى أن تتعلق به أفعال العباد كان لنا أن ننظر إلى القضية كلها خلال نظرتنا للتكاليف الشرعية التى قضاهها الله ديناً، وما ينبغى أن يتوفر لذلك من قدرة مؤثرة واستطاعة وتمكين حتى يتحقق معنى التكليف والثواب والعقاب.

والمثال الذى احتج به الغزالى ليس مثلاً تكليفاً وإنما مثال كونى طبيعى إذ من الثابت إنه عند الإحساس بالجوع تتحرك الدواعى الباعثة على تناول الطعام فتتحرك الإرادة جوارح الإنسان لتحصيل طعامه. والله لا يحاسب المرء على طعامه وشرابه وإنما يحاسبه على كون الطعام حلالاً أو حراماً، لأن حاجة الجسم إلى الطعام شىء طبيعى يتعلق بالأوامر الكونية والنواميس الطبيعية المنبثقة فى جسم الإنسان، أما تناول الطعام الحلال فهذا متعلق بقضاء دينى موقوف على حرية الإنسان واختياره وامتناله للأوامر والنواهي التكليفية الشرعية لا الكونية فكان ينبغى على الغزالى أن يفرق بين النوعين من القضاء حتى تكون نظرته إلى القضية صحيحة فى ذاتها.

ابن حزم:

وعند ابن حزم نجد أن أفعال العباد تتوقف على التوفيق والخذلان وهما إمداد من الله لمن يشاء له الهداية أو الغواية، فهما خلق لله وما يبنى عليهما يكون خلقاً له كذلك، فالله خلق النفس الإنسانية مميزة عاقلة معذبة ملتدة متألمة، وخلق فيها قوتين متعارضتين هما قوة التمييز وقوة الهوى، وكل واحدة منهما تريد الغلبة لنفسها فإذا عصم الله النفس وأراد لصاحبها خيراً غلب قوة التمييز على قوة الهوى وأمدّها بعون من عنده يسمى التوفيق، فتقع أفعال العباد على وفق الأوامر الشرعية فتسمى طاعة، وهذه هى الهداية، وهى من الله، ومن خلقه فى العبد، وإذا أراد ببعض عباده سوءاً أمدّ قوة الهوى بمدد من عنده يسمى خذلاناً فتغلب على قوة التمييز فتقع أفعاله على خلاف الأوامر الشرعية فتسمى معصية.. وهذا هو الإضلال، والنفس وقواها مخلوقة لله تعالى، وكل قوة فيها تجرى أفعالها على ما طبعها الله ولا يغلب قوة على أخرى إلا خالق هذه القوى.. وهو الله^(١).

(١) الفصل لابن حزم : ٥١-٥٠/٣.

ولفظ الخلق عند ابن حزم من الألفاظ التي ينبغي ألا تستعمل إلا في حق الخالق سبحانه لأن هذه الكلمة تعني الإبداع والاختراع من العدم وهذا لا يجوز إلا على الله سبحانه وتعالى فلا يضاف الخلق إلى الإنسان بهذا المعنى. أما إذا استعمل الخلق مضافاً إلى الإنسان فيعني به ظهور الفعل فيه باعتباره محلاً له والله تعالى هو خالق الفعل فيه^(١)، وعلى هذا التفسير يكون الفعل مخلوقاً لله مفعولاً للعبد، والفعل يقع بقصد الإنسان ومشيتته واختياره ومن ينكر هذه القضية يكون مكابراً للعقل. يقول ابن حزم "أن إضافة التأثير إلى من ظهرت فيه من جماد أو عرض أو حتى ناطق أو غير ناطق فهو الذي تشهد العقول بصحته وتقضى الشرائع به"^(٢)، ثم أن الله خلق فينا علماً تعرف به أنفسنا الأشياء على ما هي عليه، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا فيسمى فعلاً لنا.. وخلق تصرفنا في الصناعات والعلوم ولم يخلق في الجمادات شيئاً من ذلك، فنحن مختارون قاصدون مريدون مستحسنون، أو كارهون منصرفون بخلاف الجمادات ولا يجوز القول بأننا مالكون مخترعون لأفعالنا لأن الملك والاختراع لله وحده إذ كل ما في العالم مخترع له^(٣)، فخلق الفعل عند ابن حزم ليس للعبد دخل فيه وإنما هو من صنع الله، وكونه طاعة أو معصية يرجع إلى التوفيق والخذلان وهما من الله وليس من العبد. إذن ما هو الدور الذي من أجله يصح نسبة الفعل إلى الإنسان؟ يجيب ابن حزم على ذلك بأن هذه النسبة ترجع إلى ظهور الفعل من الإنسان باعتباره محلاً له وليس باعتباره خالقه ومخترعه. وإذا كان الإنسان يحس من نسبة الاختيار أحياناً فينبغي أن يعلم أن الاختيار قوة من قوى النفس وقواها مخلوقة لله، وقريب من هذا التفسير كان مذهب الرازي والآمدى، حيث رأيا أن قدرة الإنسان لا تصلح للإيجاد والأحداث وأن العادة قد جرت أن يخلق الله فعل العبد عند تحقق إرادته الجازمة^(٤).

(١) الفصل : ٦٤-٦٥.

(٢) الفصل : ٧٩-٨١.

(٣) الفصل : ٩٣-٩٤.

(٤) انظر في ذلك : الأربعين للرازي ٢٢٨-٢٣٠، ٢٣٩، نهاية العقول ١/١٤٢-١٤٩، غاية المرام للآمدى:

هذا عرض لمذهب أبي الحسن الأشعري في خلق الأفعال أو ما يسمى بحرية الإنسان وكيف تطور المذهب على يد أتباعه من بعده، ويتضح لنا مما سبق أن الأشاعرة كانوا يستعملون الخلق بمعنى يختلف تماماً عن معنى الخلق عند المعتزلة فالأشاعرة يستعملون الخلق بمعنى الإبداع والاختراع، ولهذا لم ينسبوا إلى الإنسان صفة الخلق لأنه لا خالق بهذا المعنى إلا الله. والمعتزلة يستعملون الخلق بمعنى التقدير للأمور وحسن تأنيها. ولهذا لم يروا حرجاً في وصف الإنسان بأنه خالق أفعاله، ولو أمعن الطرفان النظر فيما لدى كل منهما لبدا الخلاف بينهما لفظياً أكثر منه جوهرياً، فالمعتزلة يعترفون بأن الإنسان لا يقدر على خلق الجواهر ولكنه يخلق الأعراض فقط التي هي حركات وسكنات. ومعلوم أن الأعراض صفات تلحق الجواهر وتقوم بها، وهذا محل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فهل قدرة الإنسان صالحة لخلق الأعراض أم لا؟ نفى ذلك أبو الحسن الأشعري وأصحابه من بعده وأجاز ذلك المعتزلة. فالفريقان يتفقان على أن نخلق الجواهر من العدم لا يكون إلا لله ولكن الخلاف بينهما حاصل في خلق الأعراض فقط.

أدلة الأشاعرة :

ومهما يكن من أمر فإن الأشاعرة قدموا أدلة كثيرة للبرهنة على صحة مذهبهم، منها أدلة عقلية وأخرى نقلية؛ فقالوا :

١- لا يجوز أن يكون الإنسان خالقاً لأفعاله ، لأنه لو كان خالقاً لها لكان عالماً بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها فوجب ألا يكون خالقها^(١).

٢- إن قدرة العبد لو كانت صالحة للإيجاد لوجب أن يتعلق بها كل ما من شأنه أن يوجد لأن الوجود قضية واحدة في كل ما من شأنه أن يوجد، لأن الإمكان صفة مشتركة بين جميع الممكنات والمؤثر في الممكنات لابد أن يكون واجباً في نفسه لأن الممكن لا يؤثر في الممكن. وهذا يدل على أن قدرة الإنسان لا تعلق لها بإيجاد شيء من الممكنات^(٢).

(١) انظر اللمع للحموي : ١٠٦-١٠٧، الإنشاء : ١٩٠-١٩١، العقل والنقل لابن تيمية ٤/٤١٧، الأربعين للرازي : ٢٣٠.

(٢) انظر الأربعين : ٢٣٩.

وهاتان الحجتان يمكن الرد عليهما بأن العالم بنفسه وهو الله فقط هو الذى يعلم تفاصيل الأمور أما العالم بعلم وهو الإنسان فلا يعلمها إلا على سبيل الإجمال فقط وهو القدر الذى يمكنه الانتفاع به من المعلوم، وكذلك فإن القادر بذاته وهو الله هو الذى يقدر على جميع الممكنات أما القادر بقدرة وهو الإنسان فإن بعض الممكنات فقط هى التى تتناولها قدرته دون بعض.

٣- لو كان العبد خالقاً لفعله لكان قادراً على إعادته ثانياً لأن الإعادة بمثابة النشأة الأخرى وهى أدخل في الإمكان من الأولى. ولذلك استدل بها المسلمون على قدرة الرب على إعادة الخليقة. وإذا لم تكن القدرة صالحة للإعادة فلا يصح كونها صالحة للخلق^(١)، ويجاب على هذه الحجة بأن هذا شأن القادر بذاته وهو الله فقط أما القادر بقدرة وهو العبد فليس من شأنه ذلك.

كما استدل الأشاعرة بكثير من الآيات التى تسند الفعل إلى الله تعالى كقوله: والله خلقكم وما تعلمون، والله خالق كل شيء، وما تشاءون إلا أن يشاء الله.. الخ إلى غير ذلك من الآيات التى امتلأت بها كتب الأشاعرة وهى آيات لا يمكن للخصم أن يسلم بوجهة نظر الأشاعرة فيها بسهولة، نظراً لما فيها من تعسف في التأويل أحياناً وخروج بالآية عن مقصودها. التى سيقى من أجله أحياناً أخرى.

ومهما يكن من أمر فهذا عرض لموقف المعتزلة والأشاعرة من حرية الإنسان وقدرته على فعله، وما سبق يتضح لنا أن من أهم أسباب الخلاف بينهما هو عدم تحديد معنى المصطلحات والألفاظ التى يتناقشون حولها في النفي والإثبات، فالمعتزلة يثبتون صفة الخلق للإنسان بمعنى التقدير وحسن تأني الأمور والأشاعرة يننفون الخلق عن الإنسان بمعنى الاختراع والإبداع من العدم فلم يلتق الطرفان على معنى واحد في النفي والإثبات وكذلك فلقد حرص المعتزلة على تأكيد معنى العدل والحكمة الإلهية لله سبحانه فرأوا ضرورة القول بحرية الإنسان حتى يكون للتكليف فائدة وللثواب معنى لأن الثواب عندهم من الأمور المستحقة على الله للعباد، أما الأشاعرة فرأوا وجوب تأكيد معنى

طلاقة القدرة وعموم المشيئة وهذا يتعارض مع القول بحرية الإنسان أما الثواب والعقاب فهما تفضل من الله وليس بمستحقين للعباد. فالجهة التي نظر منها المعتزلة غير الجهة التي نظرت منها الأشاعرة فلم يلتقيا أيضاً على معنى واحد في المبدأ الذي يصدر عنهما. وهذا مما عمل على اتساع دائرة الخلاف بينهما.

وإذا كان الأشاعرة قد غالوا في نفى قدرة الإنسان على فعله أو سلب تأثيرها فيه فإن المعتزلة أيضاً قد غالوا في القول بحرية الإنسان واستقلاله في فعله حيث جعلوا أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى، والموقف الحق في ذلك هو ما كان عليه سلف الأمة وأئمتها، حيث أثبتوا قدرة الإنسان وقالوا إنه فاعل لفعله حقيقة لا مجازاً، والله خالق فعله حقيقة لا مجازاً. فقدرة الله تتعلق بالفعل من جهة الخلق من العدم وقدرة الإنسان تتعلق به من جهة فعله وأحداثه ويجب أن ينظر إلى هذه القضية من خلال نظرنا للإنسان وإنه مخلوق لله على هيئة مخصوصة وصفة معينة يمكن بها من إحداث إرادته وفعله، وإن الله إذا أمره بشيء فإنما يأمره بما هو متمكن من فعله، وإذا نهاه عن شيء فإنما ينهاه عما هو متمكن من تركه والهيئة المخصوصة التي خلق عليها هي التي تمكنه من ذلك، وفعله واقع بقدرته التي منحها الله له ليتمكن بها من الفعل والترك، وهو في حال فعله يكون منفعلاً بالقدرة الإلهية فهو فاعل منفعل في وقت واحد، والرب تعالى هو الذي قدره ليكون فاعلاً في الوقت الذي هو فيه منفعل بقدرته تعالى، وسبب الخلط في هذه القضية نشأ من استعمال الألفاظ المجملة والمعاني المبهمة بدون تفصيل لمعناها، فالأشاعرة يمتنعون من إطلاق لفظ المحدث على الإنسان ويجعلون صفة الأحداث خاصة بالله وحده مع أن القرآن ملئ بإسناد الفعل إلى الإنسان سواء كان هذا الإسناد عاماً كما في قوله "يفعلون يعملون" أو كان خاصاً كما في قوله "يقيمون الصلاة يؤتون الزكاة يتذكرون، يجاهدون في الله حق جهاد.. الخ"، وجاء لفظ الأحداث مسنداً إلى العبد صراحة في قوله صلى الله عليه وسلم "لعن الله من أحدث حدثاً أو آوى محدثاً"، وفي قول السلف "إذا أحدث الله بك نعمة فأحدث له شكراً" وكان على الأشاعرة أن يبينوا معنى الإحداث الذي قصدوا نفيه عن الإنسان هل هو من هذا النوع الذي أثبتته القرآن له أم غيره لأن الألفاظ المستعملة هنا ثلاثة أقسام:

قسم يطلق على الله فقط مثل : البارئ - المبدع - البديع.

قسم يطلق على العبد فقط مثل : الكاسب - المكتسب - المخلوق.

قسم يطلق بالاشتراك عليهما والإضافة هي التي تميز المعنى المراد والمناسب للمضاف إليه وذلك مثل : الصانع - الفاعل - القادر. فإذا قيل إن هذا الشيء من صنع الله فإن الذهن ينصرف إلى ما تتضمنه هذه الإضافة من معنى جلال الخلق وحكمته، بخلاف ما إذا قيل إنه صنعه الإنسان، فإن الذهن أيضاً ينصرف إلى ما يحيط بذلك من تفاوت وقصور. أما لفظ الخالق عند الإطلاق فلا يستعمل إلا في حق الله سبحانه وإذا قيد وأضيف فيستعمل في حق الإنسان كذلك، فالذي ينفي هذه الألفاظ على إطلاقها يكون مخطئاً في هذا النفي ويجب أن يسأل ماذا تقصد بالمعنى المنفي من ذلك؟ فإذا فصل القول على هذا النحو يزول ما في هذه القضية من إهمام وغموض.

والأشاعرة حين نظروا إلى الإنسان اعتبروه منفعلاً فقط لما يجري به القدر، وجعلوا حركته كحركة الختم في الأصبع ويكون عندهم معنى قام وقعد وصلى وصام مثل معنى مرض وارتعد ومات، وأهلوا كونه سبباً مباشراً في كل ما يصدر عنه من أفعال وجعلوا أن المسبب لا يوجد بدون سببه.. أما المعتزلة فنظروا إلى الإنسان على أنه فاعل فقط وليس منفعلاً في فعله ونسوا أن السبب لا يستقل بالإيجاد والتأثير ما لم تتوفر شروطه وترتفع موانعه وكل من الفريقين قد نظر إلى القضية من جهة واحدة. والحق في ذلك هو الجمع بين النظرتين، لأن أحد الموقفين لا يناقض الآخر، فيضاف الفعل إلى العبد إضافة المسببات إلى أسبابها لأنه واقع بقدرته، ويضاف إلى الرب إضافة المخلوق إلى خالقه ولا يمتنع أن يكون الفعل الواحد أثراً لقدرتين تكون أحدهما سبباً في الأخرى.

ومن الألفاظ الجملة التي تستعمل في هذه القضية نفياً وإثباتاً بدون تفصيل معناها لفظ الجبر، فيقال الإنسان مجبر في فعله أو غير مجبر بدون تفصيل لمعنى الجبر في النفي والإثبات، فإذا قيل أن الإنسان مجبر في فعله أوهم ذلك أنه مضطر ومكره على ما يقع منه، سواء كان طاعة أو معصية، وإذا قيل إنه غير مجبر أو هم ذلك إنه مستقل بإيجاد فعله واختراعه من العدم، والسلف لم يستعملوا هذا اللفظ نفياً وإثباتاً منعاً لهذا الإهمام، وإنما ورد في السنة لفظ "الجبل" قال صلى الله عليه وسلم: لأشج عبد القديس، إن فيك لخلقين

يحبهما الله ورسوله، الحلم والإناة، قال : اخلقين تَخَلَّقْتِ بهما أم خلقتان جبلت عليهما؟ فقال : بل خلقتان جبلت عليهما، فقال: الحمد لله الذى جبلني على خلقين يحبهما. وذكر المروذى أن رجلاً قال إن الله لم يجبر العباد على المعاصي، فرد عليه آخر فقال: إن الله جبر العباد على ما أراد، أراد بذلك القدر، فسألوا عن ذلك أحمد بن حنبل فأنكر عليهما جميعاً نفياً وإثباتاً حتى تابا عن ذلك، وانكر سفيان الثوري استعمال لفظ الجبر نفياً وإثباتاً وقال أن الله جبل العباد، وقال الأوزاعي أن إناساً سألوا اسحاق الفسارى في ذلك وقال لهم : تكلموا حتى أسمع مقالكم، فقالوا له : قدم علينا ناس من أهل القدر فنازعوا في القدر فنازعناهم فيه حتى بلغ بنا وهم إلى أن قلنا : أن الله جبرنا على ما نمانا عنه وحال بيننا وبين ما أمرنا به، ورزقنا ما حرم علينا. فقلت : يا هؤلاء أن الذين أتوكم بما أتوكم به قد ابتدعوا وأحدثوا حدثاً وأتى أراكم قد خرجتم من البدعة إلى مثل ما خرجوا إليه. أى إلى بدعة أخرى، وقال الزبيدي: أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر ولكن يقضى ويقدر ويخلق ويجبل عبده على ما أحب، وقال الأوزاعي: "ما أعرف للجبر أصلاً في الكتاب والسنة فأهاب أن قول ذلك"^(١)، ذلك أن الجبر لفظ يحمل، يقال أجبر الأب ابنته على النكاح إذا حملها قهراً على ذلك، وجبر الحاكم اللص على رد السرقة إذا اضطره إلى ذلك فهذا بمعنى القهر والتسلط والإكراه وليس معناه إنه جعله محباً ومريداً ومختاراً لما يفعل.. واستعمال الجبر في فعل الإنسان بهذا المعنى يكون خطأ لفظياً ومعنى فإن الله أجل من أن يقهر عبده على المعصية ثم يحاسبه عليها، وإنما يجبر الله العاجز بأن يجعله قوياً مستطيعاً فيخلق فيه القدرة والإرادة وهما سبب الفعل، وينع عنه العوائق المانعة وهذا شرط في وقوع الفعل فيقع الفعل بقدرة العبد وإرادته بعد أن يجبره الله بخلقها فيه، واستعمال الجبر بمعنى القهر والإكراه في الأوامر التكليفية غير وارد في الشرع أو العقل أصلاً.

وإذا كان الله تعالى قد خلق العبد وقدرته التي يقع بها فعله فإنه لا يوصف بما تقتضيه هذه القدرة من أثام وشور وأن كان خالقاً لها، وهذا مما أخطأ فيه المعتزلة، وكان عليهم أن يفرقوا في ذلك بين فعل الله القائم به وبين مفعوله المنفصل عنه، فقد

(١) ذكر هذه الآثار الإمام ابن تيمية في كتاب القدر : ١٠٤/٨ - ١٠٥ مجموع الفتاوى.

يطلق الفعل ويراد به مسمى المصدر كما يقال نسجت الثوب. نسجاً وقدرته تقديرًا. ويراد بذلك نفس العملية التي يتم بها نسج الثوب وتقديره وهي سابقة على إيجاد الثوب مكتملاً في الخارج، وتارة يراد نفس الثوب المنسوج. وجمهور أهل السنة يصفون الله بفعله القائم به كالخلق والتقدير والرزق والإحياء والإماتة ولا يصفونه بمخلوقاته المنفصلة عنه المباينة له، وأفعال العباد من جملة مخلوقاته المنفصلة عنه لأنها ليست فعله القائم به بل هي قائمة بالعبد فلا يوصف تعالى بها وإنما يوصف بها من وقعت فعلاً له وهو العبد، ومن لم يفرق في هذه القضية بين فعل الله القائم به وبين مفعوله المنفصل عنه اضطرب عليه الأمر، فالله خلق الأكل والشرب والمشي والقيام والقعود. والإنسان هو المتصف بذلك لأنه هو الأكل والشارب والقائم والقاعد. وكذلك الكذب والظلم والمعاصي فإن الله هو الخالق لذلك والإنسان هو المتصف بها لأنه هو الفاعل لها فيعود حكمها إليه هو وليس إلى من خلقها فيه كما توهم المعتزلة^(١).

(١) انظر في موقف السلف : رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية، كتاب القدر صفحات : ١٠٣-١٠٥، ١١٨-١١٩، ١٣٣، ١٨٧، ٣٨٥-٣٩٥، ٤٠٣-٤٠٥، ٤٦٢-٤٦٣، ٤٦٧-٤٦٨، شفاء العليل لابن القيم في مواضع متفرقة وخاصة ١٨٥-١٩٥، ٢٠٠-٢٠١.



الفصل السادس

القضاء الإلهي وعلاقته بأفعال الإنسان

لعل مشكلة القضاء الإلهي وعلاقتها بأفعال الإنسان وحرية من أكبر المشكلات الفلسفية خطورة وتعقيداً ، لاتصالها بالجانب الغيبي وارتباطها بنصوص من الكتاب والسنة من جانب، ولأن ظاهر هذه النصوص قد يبدو معارضاً للقول بالمسئولية الإنسانية وحرية الفرد من جانب آخر، فهي من الجانب الإلهي تتصل بالأمور والإرادة، والحكمة والمشية، والوعد والوعيد والعلم والعدل، ومن ناحية الجانب الإنساني تتصل بالمسئولية، والثواب والعقاب والقدرة والاستطاعة وسائر التكاليف الشرعية. لكل هذه الأمور كان الحديث عن هذه القضية على خطر عظيم، لتعقدها وقصور العقل البشري عن معرفة كنهها ووجه الحكمة فيها، ولتشابكها مع غيرها من المسائل الشائكة التي لا يحسن الحديث عنها إلا بعاصم من النص القرآني.

وكانت هذه القضية - ولا تزال - مثار اهتمام الباحثين في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، كما كانت موضع خلاف كبير بين جميع الفرق الإسلامية وخاصة المعتزلة والأشاعرة، ورغم قدم



هذه المشكلة فما زالت حية ومعاصرة لأنها مشكلة كل عصر وكل جيل، فهي تطرح نفسها على العقل الإنساني في نماذج مختلفة من الاستفسارات والأسئلة فكثيراً ما يسأل الإنسان نفسه أو يسأله صديقه. هل يقضى الله المعصية على الإنسان؟ وهل يقع الشر في العالم بغير قضاء الله؟ هل يستطيع الإنسان الهرب من فعل قد قضاه الله أزلاً، هذه كلها أسئلة ترد على العقل البشري في كل بيئة وتحت مناخ أى ثقافة ودين، وقد حاولت كل الثقافات والفلسفات القديمة والمعاصرة أن تجد حلاً لهذه المشكلات من واقع بيئتها الثقافية وظروفها الدينية التي تخضع لها وتأخذ بتعاليمها. لأنها ترتبط بأنماط السلوك المختلفة وما يترتب على هذا السلوك من آثار اجتماعية وحضارية تقود الشعوب إلى أسباب التقدم والازدهار أو تهوى بها إلى منحدر التأخر والإلحاد.

ومازلنا نسمع كثيراً من الناس الذين يقودون أمهم يحاولون امتصاص سخط الجماهير في أعقاب النكسات والهزائم التي تطيح بشعوبها بأن هذا قدرنا. وأنه لا حذر يغنى عن قدر ويستعملون أمثال هذه العبارات التي تهدئ من ثورة الشعوب وتمتص كراهيتها استغلالاً منهم للعاطفة الدينية عند الشعوب ثم هم يمتنون شعوبهم بانتظار المعجزات في عصر أصبح لا يتسع لحدوث معجزات. فأمثال هؤلاء يرجعون كل شيء يسوؤهم إلى القضاء والقدر والمشيمة الإلهية التي تحدد مصائر الشعوب والأفراد سلفاً ولا حيلة للفرد أو الأمة إزاء ما حكم به القضاء، وهؤلاء أشبه بموقف الجهم والجهمية في التاريخ الإسلامى الذين شبهوا الإنسان بأنه كالحجر الملقى في اليم أو الريشة المعلقة في الهواء تصرفها الرياح كيف تشاء، وبجانب ذلك نجد شعوباً أخرى سادت وارتقت مكانتها اللاتئة بها تحت الشمس لأنها آمنت بحرية الإنسان الفرد وبمسئوليته عما يفعل ويترك ووجوب محاسبته عن التقصير والإهمال فملك يدها أسباب التقدم وأعطت للإنسان الحرية في الخلق والإبداع وجعلوا حريته أساساً لمسئوليته لأن مسؤولية الفرد هي الحجر الأساسى في بناء التقدم الاجتماعى والحضارى للشعوب.

وهذان النمطان من السلوك إزاء مشكلة القضاء والقدر يوجدان في كل عصر، والذي يلاحظ تاريخنا الإسلامى سوف يجد أن عصور التخلف والتدهور السياسى

والاجتماعى إنما كانت تسود تحت سيطرة أفكار التواكل التى تدعو إلى الكسل والركون إلى القضاء والقدر باعتبار أنه مسئول عما يحدث فى المجتمعات من ظلم وفساد سياسى واجتماعى. بينما ارتبطت عصور التقدم والازدهار السياسى والاجتماعى بمساهمة الإنسان الفرد فى الأخذ بأسباب التقدم واعتباره مسئولاً عن إقامة البناء الاجتماعى السليم فى عصره ومدى شعوره الكامل بمسئوليته عما يقع منه أو عليه من ظلم وعدوان، وإيمانه الكامل بوجوب محاسبته أمام المجتمع عن تقصيره وإهماله فيما يوكل إليه من أعمال. ولا يخالجنى شك فى أن كثيراً مما أصاب العالم الإسلامى فى عصرنا الحديث من ضروب التخلف والانحطاط يرجع فى معظم أسبابه إلى سوء فهم المسلمين لمشكلة القضاء والقدر فاعتبروها سبباً فى كل ما يصيبهم من نكسات وانحطاط، وبينما اعتبر غيرهم من أمم الأرض أن الإنسان مسئول عن الأخذ بأسباب التقدم أو إهمالها فتقدم غيرهم بينما تأخر ركبتنا عن المسيرة، وهذه سنة الله فى كونه ولن تجد لسنة الله تحويلاً.

ومهما يكن من شئ فلقد كان الخلاف حاداً بين أنصار هذين الاتجاهين فى الإسلام، الاتجاه الجبرى الذى مثله الجهم وسار فى ركبه الأشاعرة، والاتجاه الاختيارى الذى مثله المعتزلة، ذلك أن كل فريق قد وجد فى القرآن ما يؤيد مذهبه حسب فهمه لطبيعة المشكلة، فأخذ ينتصر لرأيه بالآيات القرآنية والأدلة العقلية التى كان يهدف من ورائها إلى تفنيد دعاوى خصمه أكثر مما يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة ولم يسلم كل واحد من الفريقين من توجيه التهم الشنعاء بالكفر والخروج عن الملة إلى خصمه، كما اعتبروا أن لفظ القدرى من ألفاظ السباب التى أخذ كل منهم يتبرأ منها وينسبها إلى الآخر^(١)، كما اعتبر كل فريق أن ما معه من آيات يستدل بها على رأيه محكمة لا تقبل التأويل أما الآيات التى يستدل بها خصمه فهى من قبيل المتشابه الذى يجب تأويله وحمله على المحكم فى بابه.

ولعل من أسباب الخلاف حول هذه القضية سوء فهم المسلمين لما وجدوه فى القرآن الكريم من آيات تتصل بهذه المشكلة. فهناك آيات كثيرة توحى إلى قارئها بالقول

(١) شرح الأصول الخمسة ٧٧٢-٧٧٣ وانظر

بأن القضاء السابق قد حدد لكل إنسان مصيره في حياته وأنماط السلوك التي يعيش بها حياته ، مثلاً قوله تعالى : ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ﴾^(١). وقوله ﴿ قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا ﴾^(٢). كما أن هناك آيات أخرى تشير إلى حرية الإنسان واستقلاله في فعله. قال تعالى : ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾^(٣). ﴿ وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ﴾^(٤). ﴿ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾^(٥). ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾^(٦).

ويرى جماعة من المستشرقين إن هذه القضية يرجع السبب المباشر لأثارها بين المسلمين إلى تأثرهم بالفلسفات الأخرى كالمنهجية واليهودية مثلاً. ويذهب جولد تسيهر إلى أن أقدم احتجاج على القدر الأزلي المطلق قد أتى إلى الإسلام من سوريا، ويعلل فون كرىمر هذا بأن العلماء المسلمين القدامى قد تلقوا من علماء اللاهوت المسيحي ما حملهم على الشك في القدر، وذلك لأنه كان هناك جدل ومشاحنة بين علماء اللاهوت في الكنيسة الشرقية، لأن دمشق كانت المركز العقلي الرئيسي للإسلام في عصر الخلافة الأموية وكانت في الوقت نفسه مركز التفكير النظري في القدر وفي المذهب الجبري أيضاً، ومن هناك انتشر هذا التفكير في ميدان أكثر اتساعاً^(٧). وأخذ بهذا الرأي مجموعة من الباحثين المسلمين وغيرهم. ونحن لا ننكر أثر هذه الثقافات في تراث المعتزلة والأشاعرة على سواء. ولكن لا ينبغي أن نولي هذا الجانب أهمية كبيرة في هذه المشكلة بالذات لأن الحديث حولها نشأ في عصر الرسالة الأول وقبل الخلافة الأموية وقبل انتقال العاصمة إلى دمشق في عصر الأمويين. وليس الحديث عن الجبر والاختيار

(١) الحديد ٢٢.

(٢) التوبة ٥١.

(٣) فصلت ٤٠.

(٤) التوبة ١٠٥.

(٥) النساء ١٢٣.

(٦) الزلزلة ٧، ٨.

(٧) العقيدة والشرعة جولد تسيهر ٨٤، ط دار الكاتب المصري سنة ١٩٤٦ ترجمة محمد يوسف موسى، على حسن عبدالقادر.

وقفاً على دين معين أو مذهب فلسفى بذاته. فاليهودية أسبق من المسيحية وكان فيها طائفة القراءة أو أصحاب النص الذين تمسكوا بعقيدة الخبر ودافعوا عنها، وبجانبهم كانت طائفة الربانيين الذين أخذوا بمبدأ الحرية الإنسانية^(١)، وليس صحيحاً ما يقال من أن السبب المباشر لنشأة هذه المشكلة فى الإسلام هو تأثرهم بالمسيحية. فإن النصوص التى احتواها القرآن حول هذه القضية هى التى أثارت اهتمام المسلمين بالحديث عنها والجدل حولها. وإن كان هناك أثر للثقافات الأخرى فى مذهب المعتزلة أو الأشاعرة حولها فإن هذا الأثر لا يعدو أن يكون فى طريقة عرض المشكلة، أو منهج بحثها. أما القول بأن السبب الحقيقى فى أثارها يرجع إلى التأثر بالمسيحية فهذا ما يباه واقع المشكلة التاريخى الذى يرجع بها إلى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم.

ولقد حدد كل فريق من المعتزلة والأشاعرة موقفه من هذه المشكلة بناء على موقفه السابق من قضية الإرادة والحكمة والعدل الإلهى. لذلك فإن كل فريق قد فهمها على نحو يخالف ما عليه الفريق الآخر وبالتالي فإن طبيعة معالجتها تختلف لدى كل منهما عن الآخر، وهذا يقتضى منا أن نقف مع كل منهما نستوضح موقفه من طبيعة هذه المشكلة وكيفية معالجتها.

(تجديد المشكلة)

١- المعتزلة :

أ- لقد حدد المعتزلة موقفهم من مشكلة القضاء الإلهى بناء على فهمهم الخاص للعدل الإلهى، فالعدل الإلهى لا يقتضى أن الله تعالى يقضى على عباده المعصية ثم يحاسبهم عليها، ولا يجوز أن يجبر الله أحداً من خلقه على ارتكاب المعصية أو النطق بكلمة الكفر ثم يقول له فى الآخرة لم فعلت المعصية ونطقت بكلمة الكفر، لأنه لا يجوز من الحكيم فى فعله أن يقول لعبده أفعَل كذا وكذا فإذا نفذ العبد ما أمره به سيده يعود عليه سيده بالحساب والعقاب جزاء على أن نفذ مراده وفعل ما أمر به. والعقل الذى ثبت به عدل الله وحكمته يقرر أن مقتضى العدل أن يدع الله الحرية

(١) انظر : الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ٨٢/١.

للإنسان ليختار أفعاله بنفسه لتصبح معه مساءلته في الآخرة لم فعلت كذا ولم لم تفعل كذا. ولو جاز القول بأن القضاء الإلهي قد أجبر الإنسان على فعل المعصية أو ارتكاب الجريمة لصح من الإنسان أن يحتج على ربه في الآخرة بأنه أجبره على فعل المعصية والشروع، والله تعالى قد أبطل الاحتجاج بالقدر سلفاً حين رد على المشركين زعمهم الفاسد بأن شركهم كان تنفيذاً لأوامر الله وقضائه. فرد الله عليهم بأن هذه مجرد دعوى كاذبة لا حجة عليها من علم صحيح أو برهان، فقال لهم ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾^(١). ليدل على أن الله شاء المعصية أو أجبركم على الشرك "أن تتبعون إلا الظن وأن انتم إلا تخربون، وفي مقام آخر نجد أن الله يرد هذه الدعوى الباطلة بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٢). فالقول بأن القضاء الأزلي قد أجبر الإنسان على فعل الشرك وارتكاب المعصية دعوى باطلة قد فندها القرآن الكريم وبين أنها مجرد ظن كاذب وتخبر على الله بما لا علم به.

ب- والاحتجاج بالقضاء والقدر يبطل فكرة الثواب والعقاب من أساسها لأن ذلك يتنافى مع المعايير الأخلاقية التي تحدد مسئولية الإنسان عن أفعاله على مقدار نصيبه من الحرية في اختيار أفعاله وتحديد مصيره، فكلما كان الإنسان محراً في اختيار أفعاله صحت مساءلته عنها، أما لو كان القضاء قد أجبره على فعل المعصية فإنه بذلك يكون له الحجة على الله ويكون عذره مقبولاً في كل معصية يأتيها أو واجب يقصر فيه.

ج- والعقل والشرع قد حددا لنا أن ثواب الإنسان وعقابه في الآخرة لم يكن إلا لأنه مسئول عما فعل في الدنيا من طاعة أو معصية. قال تعالى ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ وجزاء بما كنتم تعملون "ذلك بما قدمت يداك وأن الله ليس بظلام للعبيد" والرسول يقول: كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته^(٣) ولو كان القضاء الأزلي قد حمل الإنسان كرها على فعل المعصية أو حدد له أنماطاً معينة من السلوك

(١) الأنعام : ١٤٨.

(٢) يونس ٦٦٠.

(٣) ورد الحديث في البخاري كتاب الجمعة، والروايات، والعق، مسلم كتاب الإمارة، ابن حنبل ٥/٣.

في حياته لما كان للتكاليف أى معنى ولا للثواب والعقاب فائدة. ولماذا يكلف الإنسان إذن بالأوامر والنواهي مادام القضاء سوف يحمله قهراً على ما أراده الله له من طاعة أو معصية. وما هي الفائدة التي ينتظرها الرسل من أقوامهم إذا كانوا يعلمون أن القضاء سوف يحمل اتباعهم قهراً على تنفيذ ما أراده الله منهم. أليس هذا القول يحمل في طياته نسبة للعبث إلى فعله تعالى؟

هذه هي الفكرة الأساسية التي ينطلق منها المعتزلة لتحديد هذه المشكلة ومعالجتها لها، وكذلك ما يتفرع عنها من قضايا تتصل بطبيعة العلاقة بين الله والإنسان. فالله عدل في أفعاله، حكيم لا يفعل العبث، وهذا يعني إنه لا يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها.

مفهوم القضاء عند المعتزلة :

يفسر المعتزلة القضاء تفسيرات مختلفة تتنوع في استعمالها حسب ورودها في كتاب الله تعالى. ويذكر القاضي عبد الجبار في شرحه للأصول الخمسة أن القضاء في كتاب الله على أنواع:

النوع الأول :

قضاء بمعنى الخلق والاختراع والإبداع على غير مثال سابق : وذلك كما في قوله تعالى ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾ ^(١). بمعنى أن الله خلقهن وأبدعهن إبداعاً على غير مثال سابق. ولم يشركه في ذلك أحد من سائر خلقه.

النوع الثاني :

قضاء بمعنى الانتهاز من الشيء والفراغ منه. كما تقول قضيت فعل كذا إذا انتهيت منه. قال تعالى ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ ﴾ ^(٢). ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا ﴾

(١) فصلت : ١٢.

(٢) القصص : ٢٩.

رَوَّجْنَا كَهَا»^(١). بمعنى انتهاء المدة المحددة له، وانتهاء حاجة زيد من زوجته زينب. وكلها تعني الفراغ والانتهاز من الشيء بعد تحصيله.

النوع الثالث :

قضاء بمعنى الأمر والإيجاب والإلزام. كما تقول لصاحبك لكي تنجح يلزمك أن تذكر، والنجاح يقضى عليك أن تذكر: قال تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِأَلْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾^(٢). "فالقضاء هنا معناه الأمر بوجوب العبادة شرعاً ولزوم الطاعة لله".

النوع الرابع :

قضاء بمعنى الكتابة. قال تعالى : "وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً"^(٣).

النوع الخامس :

قضاء بمعنى الإعلام والأخبار. قال تعالى : ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ ﴾ أى أعلمناه وأخبرناه بذلك"^(٤).

والقضاء في كل هذه الآيات وفي غيرها لا يحمل معنى الإكراه أو الجبر على إتيان فعل المعصية أو ترك فعل الطاعة. وإذا كانت آية الإساءة ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ تعني لأمر والوجوب فليس الأمر بالعبادة هنا يعني الإكراه أو الاضرار وإنما هو أمر ديني اختيار يدفعه المؤمن ويتركه الكافر. واستعمال القضاء بمعنى الجبر والحثم لم نقرأه عند المعتزلة. كما في قولنا قضى القاضي على السارق بالقطع أو الحبس. بمعنى ألزم أو حتم وجوب تنفيذ هذا الحكم كرهاً واضطراً. وهذا المعنى لا يستعمل عند المعتزلة في

(١) الأحزاب : ٣٧.

(٢) الإسراء : ٢٣.

(٣) الإسراء : ٤، وانظر شرح الأصول الخمسة : ٧٧٠، وانظر فصل الاعتزال ١٦٨-١٦٩.

(٤) الحجر ٦٦ وانظر الرد على المجرة للإمام يحيى بين الحسين ١٠٨/٢ رسائل العدل.

حق الله تعالى ، لأن الله يقضى الحق ويظهره للناس على السنة رسله ثم يترك لهم حرية الفعل ليصح منه الثواب والعقاب. لأنه لا تكسب كل نفس إلا عليها " ولم يؤت أحد في دينه من قبل الله تعالى، وإنما يؤتى العبد من قبل نفسه بسوء نظره في اختياره، وإيثاره الهوى على الرشاد والباطل على الحق" (١).

وإذا أطلق لفظ القضاء بلا تقييد أو إضافة فإنه ينصرف إلى معنى الخلق والتقدير والإيجاد، كما في قوله : "فقضاهن سبع سموات في يومين" لذلك فلا يستعمل لفظ القضاء مضافاً إلى أفعال العباد حتى لا يظن إنسان إن الله خلقها في العبد فيكون العبد مجبراً على إتيانها.

والأمور التي يأتيها العبد بقدرته واستطاعته كالطاعة والمعصية ينظر فيها.

أولاً : إذا كانت تتعلق بالطاعة كالواجب والنافلة فإنه يصح إطلاق القول فيها بأنها من قضاء الله. ويحمل ذلك على معنى أن الله أمر بالطاعة أو أخبر بها وأوجبها على العباد. فاشبهت في ذلك ما يخلق الله تعالى ويلزمنا الرضى بها كما قال تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه".

ثانياً : إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالمعصية أو القبائح فلا يصح القول فيها بأنها من قضاء الله على أى معنى من المعاني السابقة في القضاء، لأن الله لم يأمر بها العباد ولم يخلقها فيهم. ولا يجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر بها لما في ذلك من الإيهام بأنه خلقها أو أجبر عليها العباد.

ثالثاً : إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالأفعال على سبيل الجملة بما فيها من طاعة ومعصية فيجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر عنها ودل عليها لأن القضاء هو الخير والدلالة دون الخلق والفعل لهذه الأمور. لكن لا يصح إطلاق ذلك في المعصية منفردة عن الطاعة خوفاً من الإيهام (٢).

(١) المرجع السابق، ١٠٨/٢.

(٢) المختصر في أصول الدين للفاضل عبد الجبار ٢١٢/١ رسائل العدل.

هل يقضى الله المعصية على العباد

إن تحديد المعتزلة لمعنى القضاء على هذا النحو السابق يوضح الطريق أمامهم لرد اعتراضات خصومهم من الأشاعرة وللإجابة على كل التساؤلات حول هذه القضية كما أنها تحدد العلاقة بين القضاء الإلهي وبين المعصية أو وجود الشر في العالم. فهل يقضى الله المعصية على العباد. وما علاقة القضاء الأزلي بالمعصية؟ هل يخلقها الله؟ هل يأمر بها وهل يخبر عنها؟ أو ليست هناك علاقة بين القضاء والمعصية. مع أن الأمة مجمعة على أن كل شيء بقضاء الله؟

وفي مقام الإجابة على كل هذه التساؤلات نجد المعتزلة يستوضحون السائل؛ ماذا تعني بقولك أن المعصية بقضاء الله؟ أتعني بذلك أن الله قضاها، بمعنى أنه خلقها وجبر العبد على فعلها وأنه لولا قضاء الله لها على العبد لما صح منه أتياها. فيكون قضاء الله سبباً في ارتكاب العبد فعل المعصية؟ أن أراد ذلك المعنى فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومعاذ الله أن يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها، وهذا ما يثبت بالدليل فساداً لأنه يوجب أنه لا أمر ولا نهي ولا تكليف ولا ثواب ولا عقاب. وهذا لا يصح إضافته إلى القضاء على هذه المعنى لفساده عقلاً وشرعاً.

وأن أراد أن الله قضى المعصية، بمعنى أنه علمها وأحاط بها قبل وقوعها من فاعلها، فذلك جائز وشائع في الاستعمال، لكنه يوهم الخطأ حيث أن الإطلاق بأن كل شيء بقضاء الله يوهم المعنى الأول وقد ثبت فساداً.

وإن أراد أن الله قضى المعصية، بمعنى أنه أمر بها أو ألزمها وجبر العباد عليها أو أوجبها كما أوجب الطاعة في قوله تعالى: "وقضى رك ألا تعبدوا إلا إياه" فهذا استعمال باطل في جسانب المعصية لا يجوز إطلاقه إلا في الطاعة فقط لأن الله لا يأمر بالمعصية والكفر. وهذه معاني القضاء التي استعملها القرآن الكريم وكلها لا يمكن استعمالها في المعصية إلا على معنى الأخبار عنها: وترك ذلك أولى لمظنه الإيهام يقول القاضي عبد الجبار: ونحن نطلق ذلك في الطاعة دون المعاصي والمباحات، فيقول أن الله قضى الطاعة إذ أمر بها وألزم عباده إياها" لا على معنى أنه خلقها في العبد أو جبره عليها. لأن

ذلك المعنى بعيد تماماً عن أذهان المعتزلة. ويخطئ من يضيف الطاعة والمعصية على سواء إلى الله خلقاً وإيجاداً لأن ذلك يبطل الثواب والعقاب كما سبق، وأضاف الطاعة إلى الله تكون على معنى أنه أمر بها وسهل فيها ولطف للعباد بها أما القول بأنه خلقها في الإنسان فلا يصح اعتقاد ذلك لا في الطاعة ولا في المعصية^(١) لأن ذلك يتنافى مع مفهوم العدل الإلهي عند المعتزلة.

ما لله وما للإنسان في فعله :

يفرق المعتزلة في فهمهم لطبيعة القضاء الأزلي وعلاقته بالفعل الإنساني بين جانبيين أساسيين من أفعال العباد. فهناك أفعال يتوقف إيجادها وإحداثها على قدرة الإنسان واختياره وقصده إليها وتحصيله لها باستطاعته وقدرته، وذلك مثل الطاعة التي يسعى الإنسان في تحصيلها فهو يذهب مختاراً إلى المسجد لأداء فريضة الصلاة ويتحمل المشقة في أداء الصيام والحج وينفق من ماله مختاراً تنفيذاً لفريضة الزكاة. وكذلك المعصية. فالصبي يمشي مختاراً للسطو على فريسته ، وكذلك قاطع الطريق فإنه يترصد بالناس بمحض اختياره ولا يفعل ذلك إلا لأنه يستطيع وقادر على ذلك، وهذه الأمور مثلها في ذلك كالأكل والشرب والنوم وغيرها مما تتعلق به حياة الإنسان فإنها تتوقف على قوة دواعيه إليها وقصده لها أن شاء فعلها وأن شاء تركها. فهذه الأمور وما شاكلها تنسب إلى الإنسان خلقاً وإيجاداً، ولا تضاف إلى الله في شيء من ذلك.

وهناك أفعال أخرى تحدث للإنسان وتحل به بدون اختياره ودون قصد منه، فلم يسمع إليها ولم يجتهد في تحصيلها ولم يكن عنده داعية إليها، كالمرض والسقم والعمى وسائر ما يصيب الإنسان في حياته مما لا دخل له في أحداثه. فهذا النوع من الأفعال يصبح إضافته إلا الله تعالى من جميع الوجوه حيث لا دخل للإنسان في هذا النوع بخلاف النوع الأول. وقد اقتضى عدل الله وحكمته في خلقه أن يكلفهم على قدر ما آتاهم من وسائل الاستطاعة التي يتمكنون بها من أداء ما كلفهم به فلا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يكلفها إلا ما آتاها.

(١) انظر فضل الاعتزال : ١٧٤ ط الدار القومية للنشر تحقيق فؤاد سيد، سنة ١٩٧٤.

ولما كان النوع الأخير من الأفعال لا دخل للإنسان فيه بوجه من الوجوه كالعمى والمرض مثلاً فإنها أمور تضاف إلى القضاء خلقاً وإيجاداً، صح اعتبارها عذراً شرعياً مانعاً عن فعل الواجب الذى كلف به الصحيح الجسم وجاز اعتبارها حجة شرعية فى ترك بعض الواجبات المتعلقة بها كالجهد مثلاً قال تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ ﴾ لأنهم ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج^(١). لا يستطيعون مباشرة الجهاد فى سبيل الله ولا يمكنهم الخروج للملاقاة الأعداء مع ما هم فيه من مرض وعمى، وإنما سقط عنهم هذا الواجب لأن العلة التى نزلت بهم لم تكن من خلقهم ولا يصح إضافتها إليهم بوجه من الوجوه، وإنما ذلك يرجع إلى قضاء الله فيهم لما له فى ذلك من الحكمة. فهو لم يفعلها عبثاً بهم بل أراد بهم الصلاح فى ذلك وهذا يخرجها عن مفهوم الشر ولذلك فقد سماها الشرع بلاء وفتنة.

أما الأمور التى لا علاقة للقضاء بها على سبيل الخلق والإيجاد فلم يجعلها الشرع عذراً لصاحبها لأنها من صنع الإنسان وخلقها وهو مسئول عنها، فلم يقل جل شأنه ليس على الكافر حرج ولا على السارق حرج ولا على قاطع الطريق حرج، لأن الله لم يخلق فيهم الكفر والسرقة وقطع الطريق كما خلق فى النوع الأول العمى والمرض والعرج. ولو كانت علاقة السرقة والكفر بالقضاء كعلاقة العمى والمرض لصح من الشرع أن يجعلها عذراً لصاحبها فى رفع العقاب عنهم فى الآخرة والله لم يقض ذلك ولم يخلقها فى عباده لأنه جور وظلم والله لا يقضى إلا الحق، وعلاقة القضاء بهذه الأمور هى النهى عنها والحكم على مرتكبيها بالعقوبة فى الآخرة، ولو صح جعلها عذراً لصاحبها كالعمى والمرض لما نعى القرآن أقواماً يحتجون بنفس الحجة على الله فى قوله تعالى : سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا".

والواجب على الإنسان أن يفرق فى ذلك بين ما هو لله وما هو للإنسان ويميز بين فعل الله بالخلق وبين فعل الخلق بأنفسهم، فما استطاع الإنسان أن يلوم نفسه عليه كان

من فعله وما لم يستطع أن يلوم نفسه عليه فليس فعلاً له. والأمة كلها مجمعة على أن الكفر والفسوق جور وظلم وباطل والله جل شأنه لا يقضى الجور والظلم، والله تعالى قد تعبد عباده بوجوب الرضا بالقضاء والقدر فلو كان الكفر والمعاصي بقضاء الله لوجب على العبد الرضى بها ولما صح من الرسول أن يقول "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه"^(١) الحديث. ولما حث الشرع على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مادام أن الكل بقضاء الله. بل لا يصح بناء على ذلك بعثة الرسل ولا أنزال الكتب لهداية الناس.

ونحن نجد المسلمين إذا نزلت بهم كارثة أو حلت بهم حوادث من مطر يهدم بيوتهم أو آفات تجتاح زرعهم أو وباء صحى كالطاعون مثلاً لا يجزعون ولا يسخطون بل يقولون رضيينا بقضاء الله فينا وسلمنا له الأمر، ولم يسخط ذلك أحد منهم وإنما يسارع في الأخذ بأسباب النجاة كالفرار من الطاعون أو مقاومة الآفات مثلاً. أما إذا ظهرت الفواحش في مجتمع ما وانتهكت محارمه وتفشت فيه الأمراض الاجتماعية كالسرقة والرشوة وقطع الطرق فإن الجميع يعلن سخطه وكراهيته لأهلها ويتبرأون منهم، وفي هذا اعتراف ضمني بأن هذا من فعل الإنسان وليس من فعل الله. عكس النوع الأول من الآفات والمصائب.

أدلة المعتزلة :

ويقدم المعتزلة أدلة كثيرة عقلية ونقلية على أن الله تعالى لا يجوز أن يقضى المعصية. ولا يريد بها. فالله تعالى يقول «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ»^(٢) «وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ»^(٣) ولما كانت المعصية والكفر جوراً وباطلاً علمنا أن الله لم يقضها ولم يأمر بها.

(١) ورد الحديث في مسلم (كتاب الإيمان)، ابن حنبل ١٠/٣.

(٢) غافر ٢٠.

(٣) الأحزاب ٤.

والله تعالى لا يجب أن يتظالم الناس "ولا يظلم ربك أحدا" كما جاء في الحديث الصحيح "يا عبادى أنى حرمن الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا"^(١). فكيف يحرم الله الظلم على نفسه ويقضيه على عباده.

ومما يدل على ذلك أن الله تعالى يقول "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه" فلما قضى الطاعة وأمر بها علمنا من ذلك أنه لم يقض عبادة الأصنام والأوثان ولا عقوق الوالدين.

ولو تأملنا أحوال العالم وما فيها من مظاهر الفساد والكفر فإنه لا يصح بحال من أن نقول أن الله قضى ذلك أو أوجبه، فنحن نعلم أن فى الأرض من يقول أن الله ثالث ثلاثة وأن له صاحبة وولداً، وفى الأرض من يقول لا رب ولا خالق وأن الأشياء لم تزل هكذا ليل ونهار وشمس وقمر وسماء وأرض ومطر وصحو وموت وحياة وفى الأرض من يأتى الفواحش ما ظهر منها وما بطن. فإذا كان كل ذلك بقضاء الله وإرادته لوجب الرضى به لأننا مطالبون بالإيمان بالقضاء والقدر والرضى به، فى الوقت الذى أوجب الله علينا أن نسخط الكفر ولا نرضاه. فكيف يقضى الله الكفر ويطلب منا الرضى به. ولماذا كانت حروب الرسول إذن. ولماذا قال "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله" ماداموا هم ينفذون قدر الله فيهم ليس فى ذلك نوع من العبث وما هو مفهوم المعصية إذن ما دام الكل ينفذ إرادة الله فى الطاعة والمعصية على وسواء^(٢).

وإذا كانت المعصية بقضاء الله على سبيل الختم والإلزام كما يدعى المجبرة وإذا كان الأمر كما قالوا أن الله قضى على قوم بالمعصية فلا يقدرون على العمل بخلافها ولا يخرجون عن شىء منها إلى الطاعة. وقضى على آخرين بالطاعة فلا يقدرون على الخروج منها إلى المعصية فالسؤال الوارد بعد ذلك إلى من يا ترى أرسل النبيين والمرسلين وأنزل معهم الكتب؟ ولماذا دعوا الناس؟ وعلى من احتجوا؟ وما هى حاجة العباد إليهم إذن؟ وما المعنى الذى قصده الله من إرسالهم إذا كان قضى عليهم بما أراد منهم؟ وإذا كان الله أرسلهم إلى قوم وقد منعهم من طاعته وحال بينهم ومنعهم من الدخول فيها

(١) ورد الحديث فى مسلم "كتاب السيرة السيرة باب تحريم الظلم".

(٢) الرد على المجبرة. يحيى بن الحسين : ٦١/٢ - ٦٢.

فذلك ظلم وجور وعيب وسفه لا يليق بجلال الحق سبحانه، ولولا أن الله قد علم أن عباده يقدرّون على طاعة رسله ما أرسلهم إليهم، ولا أمر بطاعة الرسل، وما قال «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا»^(١). وما حثهم على الطاعة ووعدهم بالثواب عليها.

ويذهب المعتزلة في استدلالهم على إنكار القضاء بالمعصية إلى حد بعيد في الالتزامات للخصوم فيقولون لهم. إذا كانت جميع المعاصي مرادها لله تعالى وبقضائه على عباده، فما الفرق بين وظيفة الرسول ووظيفة إبليس اللعين عندكم إذا كانت جميع الفواحش التي يدعو إليها إبليس بقضاء الله وجميع الطاعات التي يدعو إليها الرسل بقضاء الله.. فما الفرق بينهما إذن إذا كان الكل يدعو إلى تنفيذ قضاء الله^(٢).

والشرع قد أوجب علينا أن نرد الظالم عن ظلمه وندفع الباغي عن عدوانه وبغيه ومن رأى منا منكراً فليغيره، ومن قتل دون ماله فهو شهيد وكذا من قتل دون دمه أو عرضه، ولو كان ذلك شيئاً مقضياً علينا حتماً وإلزاماً لما طلب منا ذلك^(٣). ويظهر الأثر الاجتماعي لرأى المعتزلة في هذه المشكلة حين يحتج المجرم والظالم واللص أمام العدالة بأن ما فعله كان قضاء وقدرًا. لو صح ذلك لبطلت القوانين ولما احتج مظلوم على ظلمه وشاعت الفوضى في المجتمعات.

أما الآيات التي يستدل بها القائلون بالجبر فإن المعتزلة يتأولونها بما يتفق ومعنى القضاء عندهم بحيث لا يحمل معناها على القضاء الحتم أو القدر الملزم بالمعصية.

ومما يستدل به القائلون بالجبر قوله تعالى: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ» فظنوا أن الله خلق لجهنم جماعة من الناس بلا جريرة ولا ذنب اقترفوه وخلقهم ضالين ابتداء بحيث لا ينفلتون مما قضاه الله عليهم.. ولكن معنى الآية أن الله تعالى علم بما سيكون عليه العبادة وما سيكون منهم من أسباب موصلة إلى ما هم فيه من أحوال،

(١) النساء : ٨٠.

(٢) الرد على الجبرة : يحيى بن الحسين ٦٣/٢.

(٣) انقاذ البشر من الجبر والقدر للشيخ المرتضى ٢٩٠/١ رسائل العدل.

فأخبر سبحانه عما سيكون منهم آخر الأمر، ثم ذكرت الآية في آخرها السبب الموصل إلى كونهم في جهنم قال تعالى: "لم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل" فأخبر الله عنهم أنهم لم يستعملوا ما معهم من أدوات النجاة حتى يسلموا بها من عذابه، فكان ضلال قلوبهم وعمى أبصارهم سبباً في مآلهم وليس أن الله ابتدأهم بالخلق ليكونوا في نار جهنم^(١).

وأما قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾^(٢). ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^(٣). ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾^(٤). فيستدل بها القائلون بالقدر على أن هؤلاء قد حقت عليهم كلمة ربك فلا يستطيعون خروجاً عنها. ولكن المعتزلة يفسرون إحقاق الكلمة هنا بأنها الحكم على من كفر بالنار لأن الله أعلم سلفاً بما سيكون من العباد من طاعة أو معصية فأخبر عن الجزاء العدل لكل فريق.. فالعبد كان يستطيع أن يحسن الاختيار لنفسه ولكن لعبت به الأهواء واختار المعصية على الطاعة وعلم الله تعالى إنما وقع على اختيار العبد وما تصير إليه عاقبته "ولم يدخلهم علمه سبحانه في صغيرة ولم يخرجهم من كبيرة"^(٥). وأما آيات المشيئة وما على شاكلتها فهي تتحدث عن كمال قدرته تعالى وأنه لا يخرج عنها شيئاً في السموات والأرض فلو شاء الله أن يهدي الناس جميعاً على سبيل الإلحاء والإكراه لفعل بهم ولو فعل ذلك لبطلت التكاليف والثواب والعقاب ولما خلق الله الجنة والنار، ولكان الناس كلهم مصروفين لا متصرفين ومنفعلين لا فاعلين. ولكنه سبحانه أراد ألا يثيبا ولا يعاقب إلا عاقلاً متخيراً مميّزاً فأمر العباد ونهاهم وبشرهم وهداهم وجعل لهم استطاعات ينالون بها المعاصي والطاعات ليطيع المطيع.. ويعصى العاصي^(٦).

(١) انظر مسائل يحيى بن الحسين في الرد والاحتجاج على الحسين بن محمد ابن الخنفيه : المسألة ٢٦- ٢٤٩: ٢-٢٥٠ رسائل العدل.

(٢) غافر : ٦.

(٣) هود : ١١٩.

(٤) السجدة : ١٣.

(٥) نفس المرجع : ٢/ ٢٧٥.

(٦) المرجع السابق : ٢/ ٢٧٥، وانظر الانتصار للغياط : ١٢١-١٢٢.

وأما قوله تعالى ﴿وَقَضَيْنَا لَهُمْ قُرْآنًا فَرِيقًا لَهُمْ مَا يَنْبَأُ أَيُّدِيهِمْ﴾^(١).. وقوله ﴿كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ﴾^(٢). وغير ذلك من الآيات التي قد يفهم منها أن الله يبتدئ عباده بالضلال والتزير فإنها مؤولة عند المعتزلة إلى ما يليق بها من معان أخرى لا تنسب إلى الله الجور والظلم. فإن قوله تعالى: "كذلك زينا لكل أمة عملهم" فإن هذه الآيات نزلت في أبي جهل حين كان المسلمون يسبون آلهتهم فذهب أبو جهل إلى أبي طالب عم الرسول قائلاً له. إن ابن أخيك يشتم آلهتنا ويقع في أدياننا. فإن لم ينته وإلا شتمنا ألهه. فأنزل الله تعالى: "ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم" تأدياً للمؤمنين حتى يمتنعوا عن سب آلهتهم لكي لا يبتدئ المشركون على شتم رب العالمين والتزير هنا هو الإمهال. كذلك قوله: "قضينا لهم قرآنًا" فإن الله تعالى أمهلهم ولم يعاجلهم بالعقوبة كما في قوله تعالى ﴿وَأَمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾^(٣). وكان تأخير الله العقوبة وتركهم ليرجعوا عما هم فيه بمثابة إقامة الحجة عليهم لينقطع بذلك عذرهم، فكان إمهالهم بمثابة التزير لهم إذ هو السبب في تماديهم في كفرهم كما يقول العربي لعبد إذا تركه من العقوبة على الذنب بعد الذنب، وصفح عنه ليرجع، فتمادى العبد في عصيانه، فيقول له سيده زينت الذي زينت لك وأطمعتك فيما أنت فيه إذ تركتك ولم أعاجلك بالعقوبة.

وأما القرآن فإن الله أمر بمخالفتهم ونهى عن طاعتهم ﴿وَلَا تُطِيعُوا كُلَّ حَلْفٍ مَّهِينٍ﴾^(٤). ﴿وَلَا تُطِيعُوا مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾^(٥). فبين سبحانه إنه العدو للعدو للإنسان، فكان اتباعهم لقرنائهم سبباً في أن خلى الله بينهم وبين قرنائهم ولم يدفع عنهم نوازل السوء عقاباً لهم على متابعتهم فكانت تخليته لهم بمثابة التقييض لهم بالقرناء لينفردوا بهم ويضلواهم سواء السبيل^(٦).

(١) فصلت : ٢٥.

(٢) الأنعام : ١٠٨.

(٣) الأعراف : ١٨٣.

(٤) القلم : ١٠.

(٥) الكهف : ٢٨.

(٦) انظر : المرحم السابق : ٢٢١/٢-٢٢٣.

وأما الآيات التي تتحدث عن الطبع والختم على القلوب والرين عليها، والتي تتحدث عن عدم جدوى الإنذار لمن علم الله إنه لا يؤمن فمن الخطأ أن تفهم على أنها ابتداء من الله لعباده، بل هي جزاء على فعل المعصية السابق منهم، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾^(١). ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾^(٢). فكفرهم السابق كان سبباً في أن طبع الله على قلوبهم، وكذلك الختم على القلوب. فالله يقول فيها: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ عِثَابَ﴾^(٣). فالآية ذكرت سبب الختم والإضلال له. حيث قد اتخذ إلهه هواه. فلم ينفعه نصيح ولا استفاد من هداية السماء. فكان جزاؤه أن ختم الله على سمعه وقلبه. جزاء من الله. والقاعدة العامة التي يبني عليها المعتزلة تأويلهم لمثل هذه الآيات هي أنه لا يجوز من الله تعالى أن يتدنى عباده بالضلال والختم والطبع والتزوين وغير ذلك مما قد يفهم من ظواهر بعض الآيات ، لأن العدل الإلهي قد اقتضى أن الله تعالى قد منح جميع عباده الاستطاعة والأدوات التي تمكنهم من فعل الشيء وضده على سواء.

وأما آيات الأضلال الواردة في القرآن التي قد يفهم من ظاهرها أن الله أضل عباده بغير سبب تقدم كما في قوله تعالى : ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٤). ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾^(٥) يضل الله الظالمين. ﴿يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾^(٦). إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا النوع.. فإنما كلها تعني أن الله حكم عليهم بالضلال. بمعنى سماهم به لما ضلوا هم بأنفسهم، وليس المعنى أنه أغواهم وأضلهم عن الصراط المستقيم ابتداء.. والآيات التي يعرضها المعتزلة في هذا النوع أكثر من أن تحصى. ولكن ينبغي أن يعرف هنا أن القاعدة العامة في فهمهم لهذا النوع من الآيات هي أن الله

(١) غافر : ٣٥.

(٢) النساء : ١٥٥.

(٣) الجاثية : ٢٣.

(٤) النحل : ٢٣.

(٥) إبراهيم : ٢٧.

(٦) غافر : ٣٤.

لا يضل خلقه ابتداء. بل يضلهم بعدما أضلوا هم أنفسهم، فيكون اضلاله لهم عقوبة على ضلالهم السابق، كما يزيد المؤمن إيماناً على إيمانه السابق. وهذا من مقتضى عدله وفضله^(١).

كذلك يعرض المعتزلة الآيات التي تفيد أن الله يختص برحمته من يشاء من عباده بما قد يفهم منه أن ذلك ينال من مفهوم العدل الإلهي أو ينسب إليه نوعاً من المحاباة لبعض خلقه بلا سبب، وعندهم أن اختصاص الله برحمته من يشاء من عباده يخرج على معنيين:

الأول : اختصاصه برحمته ومشيتته أن يزيد هدى ويزداد المؤمنون إيماناً لأن القاعدة العامة إنه «مَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ»^(٢). ويفسر هذا المعنى قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كَفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ»^(٣). فشاء سبحانه أن يختص برحمته من ثابر على طاعته وسارع إلى تنفيذ أوامره، كما شاء أن يختص من ترك هداية وأعرض عن ذكره بالخزي والغضب. وهذا عدل منه سبحانه.

الثاني : أن يختص من يشاء من عباده المؤمنين بالسلامة وصرف السوء عنهم وإزاحة البلوى، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده المؤمنين. وليس المعنى أن الله يدخل من يشاء في معصيته قهراً وإجبارةً ويدخل من يشاء في طاعته قسراً، ففي كل من الاختصاص بالرحمة أو الغضب سبب تقدم من العبد ترتب عليه ما يختصه الله به من الرحمة أو الغضب^(٤).

هل الإيمان بالقضاء يستلزم إنكار الحرية؟

لعل هذا السؤال كان محور بين المعتزلة والأشاعرة حول علاقة القضاء الإلهي بأفعال الإنسان. وقبل الحديث عن موقف الأشاعرة لابد أن نضع أمامنا بعض أوجه

(١) العدل والتوحيد : يحيى بن الحسين : ٨٦/٢ - ٩١.

(٢) التغابن : ١١.

(٣) الحديد : ٢٨.

(٤) المسألة : الثامنة والثلاثون من مسائل الإمام يحيى : ٢٨١/٢ - ٢٨٣. رسائل العدل.

القصور أو التصورات الخاطئة في مذهب المعتزلة وموقفهم من علاقة القضاء الإلهي بأفعال الإنسان. لقد زعم المعتزلة أن الإيمان بالقضاء والقدر يلزم عنه بالضرورة إنكار حرية الإنسان في فعله. وليس المعتزلة وحدهم بدعاً في ذلك. فلقد شاركهم في ذلك خصومهم الأشاعرة، ولكن الفرق بينهما أن المعتزلة جعلوا حرية الإنسان أصلاً فرضوا القول بما يعارضها كالقضاء الأزلي، والأشاعرة جعلوا القضاء الأزلي أصلاً ورفضوا القول بما يعارضه من حرية الإنسان وخلق أفعاله. وكلا الطرفين قد أصاب نصف الحقيقة وأخطأ في نصف الآخر. والسبب في ذلك ظنهم أن الإيمان بالقضاء قد يتعارض مع حرية الإنسان أو العكس. وحقيقة الأمر أن الإيمان بالقضاء واجب ومسئولية الإنسان عن فعله واجبة ولا تعارض بين الإيمان بالواجبين معاً لأن الحقائق لا تعارض وإنما تتعاقد وتتعاون.

ولابد أن نبين هنا أن فهم المعتزلة لمشكلة القضاء الأزلي على النحو السابق كان نتيجة ضرورة لظنهم الخاطئ أن القضاء والحرية الإنسانية يمكن أن يتعارضا، ولعلمهم في ذلك متأثرين بموقف خصومهم الجبرية الذين ظنوا أن الحرية الإنسانية تعارض مطلق الإرادة وشمول القدرة الإلهية فأنكروها تحقيقاً لشمول القدرة ومطلق الإرادة.

والذي يتأمل الكتاب والسنة يجد أن موقف القرآن من قضية أفعال الإنسان وعلاقتها بالقضاء الأزلي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقضية التكليف والمسئولية الإنسانية ولا يستطيع مسلم أن ينكر أن هناك آيات تتحدث عن القضاء الحتمي الملزم الذي لا مفر منه، ولكن السؤال المطروح هو : ما نوع هذا العمل الذي يتعلق به القضاء على سبيل الحتم والإجبار؟ هل هو عمل تكليفي مطلوب من الإنسان فعلاً وتركاً أو هو عمل كوني قدرى أن أصاب المؤمن بسراء فيجب عليه الشكر وأن أصابه بضراء وجب عليه الصبر. هذا هو محل الشبهة والخلاف.

نوعا القضاء :

وهنا يجب التفرقة بين نوعين من القضاء الإلهي :



النوع الأول : قضاء كوني قدرى ضرورى الوقوع تعبيراً عن مشيئة الله النافذة في ملكه التي لا تخلو من الحكمة والغاية ونفاذ القضاء الكوني في ملك الله لا يحاسب عليه الإنسان ثواباً أو عقاباً ولكن يجب عليه في ذلك أحد أمرين: الشكر لله أن تسبب عن نفاذ قضائه سبحانه نعمة لأنه حيثئذ وليها وصاحبها، أو الصبر على قضائه سبحانه أن أصاب الإنسان بسوء لأن ذلك لا يخلو من حكمة مطلوبة لله بالإضافة إلى ما في ذلك من تحير كثير قد يخفى على المرء معرفته. وهذا النوع من القضاء قد عبر عنه القرآن بقوله: ﴿ وَإِذَا قُضِيَ أَمْرٌ فَإِلْمًا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(١). ﴿ إِنْ أَمَرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(٢). ﴿ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴾^(٣). وذلك كالصواعق التي تصيب زرع قوم فتهلكه أو الأمطار التي تصيب بعض المنازل فتهدمها، والأمراض والابتلاءات كلها من هذا النوع.

النوع الثاني : قضاء ديني تكليفي شرعى مبنى على الاختيار وإرادة الإنسان وهو يتعلق بالشرعية أمراً ولهياً وهو مناط الثواب والعقاب في الآخرة. والعبادات التي تقع من المسلم مع إنها تخضع للقضاء الديني فهي تخضع في الوقت نفسه للقضاء الكوني ما دامت قد وقعت فعلاً، لأن القضاء الكوني شامل لكل ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، فلا يند عنه شيء في الموجودات. والكفر والفسوق والعصيان ما دامت قد وقعت في الكون فعلاً فلا تخرج عن هذا القضاء الكوني. وينبغي ألا نفهم من تعلق القضاء الكوني بها أن الله يحبها أو يرضى عنها فليس كل ما يتعلق به هذا القضاء الكوني يكون محبوباً لله، بل يتعلق به القضاء الكوني لما لله في ذلك من نعمة فقد يكون وسيلة إلى تحقيق مطلوب أو دفع مكروه لا يدفع إلا بذلك فلا يكون محبوباً في ذاته بل لما يتعلق به من مصالح للعباد وهي خير لهم ورحمة بهم ووجودها أولى في الحكمة من عدمها.

(١) البقرة : ١١٧.

(٢) يس : ٨٢.

(٣) الرعد : ١١.

ولقد أخطأ المعتزلة حين فهموا أن القضاء لا يكون إلا دينياً فقط وأهملوا القضاء الكوني. ومع أن العبادات إذا وقعت فعلاً كانت بقضاء الله ديناً وكوناً والمعصية إذا وقعت كانت بقضاء الله كوناً لا ديناً. والمؤمن مطلوب منه أن يؤمن بالنوعين من القضاء. فإذا وقعت منه الطاعة علم أنها بقضاء الله حيث سهل فيها ولطف ووفق إليها فيشكره ويحمده تحقيقاً لمعنى ألوهيته، وإذا وقعت منه المعصية علم أنها بقضاء الله فيستغفره ويطلب منه العون والهداية تحقيقاً لمعنى ربوبيته. وهذا المعنى يتحقق في قوله تعالى: "أياك نعبد وأياك نستعين".

كما أخطأ المعتزلة حين ظنوا إنه يجوز للمؤمن أن يحتج بقضاء الله على المعصية لأن الواجب في ذلك أن يؤمن بالقضاء ولا يحتج به، لأن الله قد أبطل الاحتجاج بالقضاء والقدر حين لجأ بعض الناس إلى ذلك فأخبر الله أن "... حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب عظيم، لأن الإيمان بالقضاء واجب والاحتجاج به مرفوض وباطل.

لا يجوز الاحتجاج بالقضاء على المعصية :

ولما كان أمر القضاء الكوني ومعرفته لا يتعلق به ثواب أو عقاب ولا مساءلة عنه أصلاً حجب الله علمه عنا حيث لا يناط به أمر ولا هوى وإنما أظهر الله لنا قضاءه الديني على السنة رسله في محكم آياته لتأمر بها في الفعل والترك، ومنح لذلك القدرة والاستطاعة ولم يطلب من العبد أن يحتكم إلى القضاء الكوني لأنه لن يسأل عنه ولكن طلب منه الصبر على ما يتزل به من ذلك القضاء.. قال صلى الله عليه وسلم "عجباً لأمر المؤمن أن أمره كله خير أن أصابته سراء شكر فكان خيراً له. وأن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له"^(١). وهذا هو المطلوب من المؤمن إزاء القضاء الكوني وما يلزم عنه، وليس له أن يحتج به على معاصيه كما ظن المعتزلة جواز ذلك لأن ذلك كان حجة المشركين حين وبخهم الله بقول: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ على زعمكم أن الله قضى عليكم بذلك. فالقضاء الديني إنما عرف بطريق الرسل والوحي وأمكن الناس أن يعرفوا

(١) ورد الحديث في ابن حنبل ٣٤/٥.

عن طريق ذلك الواجب والخطور، والوعد والوعيد أما القضاء الكوني والعلم بما سيقع فعلاً من العبد باختياره حيال الأمور الدينية بتركه لها وإهمالها أو إتقانها والمحافظة عليها، فمعرفة ذلك من الأمور الغيبية التي لا يعلمها إلا الله ولا سبيل لأحد إلى معرفتها، وإذا كان العبد لا يعرف ذلك يقيناً فكيف يجوز له أن يحتج به على معاصيه أو يحمل معاصيه على القدر. ولذلك فقد رد القرآن على ذلك بقوله: "إن تتبعون إلا الظن. وأن أنتم ألا تخرصون". فالله لم يكلف أحداً معرفة غيوبه ولم يطلب من أحد أن يكشف عن حقيقة قضائه وقدره ليعمل وفقاً له، وإنما كلف عبده بالأمر والنهي وطالبهم أن يكون سلوكهم وفقاً لهذه الأوامر والنواهي الشرعية. فمن أين يجوز الاحتجاج بالقدر على المعاصي حتى يبنى على ذلك المعتزلة إنكارها للقضاء الكوني.

وسبب الخطأ هنا عند المعتزلة إنهم لم يفرقوا بين القضاء الديني والقضاء الكوني واخلطوا بينهما كما خلطوا بين نوعي الإرادة الدينية والكونية، وظنوا هنا أن كل ما يقضيه الله لابد أن يكون محبوباً له لأنه لا يقضى ما يكره. فالموثقان متشابهان تماماً. وكما أنكروا أن تكون المعصية مرادة لله، أنكروا أيضاً أن تكون بقضاء الله. وهذا يوضح لنا أنهم لم يعرفوا في مذهبهم إلا القضاء الديني فقط بينما القضاء الديني يخضع في الحكمة الإلهية للقضاء الكوني الشامل للكون كله فلا يتعبد الله الأمم إلا بما فيه صلاحهم الكوني والديني معاً.

ولقد أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم في كثير من الأحاديث النبوية بما يفيد سبق القضاء بما هو كائن إلى يوم القيامة من خير أو شر، سعادة أو شقاوة. ففي صحيح مسلم أن أبا الأسود الدؤلي قال: قال لي عمران بن حصين أن رجلين من مزينة أتيا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا: يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدهون فيه، أشئ قضى عليهم ومضى فيهم من قدر سابق، أو فيما يستقبلون مما آتاهم به نبيهم، وثبتت الحجة عليهم؟ فقال صلى الله عليه وسلم: "بل شئ قضى عليهم ومضى فيهم". وفي صحيح مسلم أيضاً من طريق جابر بن عبد الله قال: جاء سراق بن جعشم فقال: يا رسول الله.. فيم العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت

به المقادير. أم فيما يستقبل؟ قال صلى الله عليه وسلم: "لا، بل فيما جفت به الأقاليم وجرت به المقادير". قال ففيم العمل؟ قال زهير: ثم تكلم أبو الزهير بشيء لم أفهمه. فسألت ما قال؟ قال: "أعملوا فكل ميسر لما خلق له".

والآثار في سبق القضاء الإلهي بما هو كائن أكثر من أن تحصي في هذا المقام، ويكفي أن نحيل هنا إلى كتب الأحاديث الصحيحة ففي كل منها كتاب في القدر وتحت كل كتاب منها أبواب كاملة في وجوب الإيمان بالقضاء والقدر على أنه من الله، ولكن الذي يحيك في نفوس الناس من ذلك هو إذا كان القضاء قد سبق بالعمل. فما المخلص منه وما موقف الإنسان إزاء ذلك، هل يكون مختاراً في فعله أم مجبراً؟ وهنا يجب الاستفسار والبيان فيقال ماذا تعني بسبق القضاء بذلك؟

الأسباب من قضاء الله :

أما سبق القضاء الديني فلا شك أن الله قضى الطاعة على عباده إذ أمر بها وسبق في علمه أن فلاناً سيطيع باختياره فقضى له الطاعة، وسبق العلم بما سيكون ليس فيه إجبار ولا قهر للعبد. وكذلك علم أن فلاناً سيعصى باختياره سبيل الغي على الرشاد فقضى عليه المعصية بناء على اختياره هو. وليس في سبق علمه بما سيفعله العبد من المعصية قهر ولا جبر، فلم يؤت العبد إلا من قبل نفسه في الطاعة والمعصية، وتفسير القضاء الديني وعلاقته بالفعل الإنساني لا يحمل معنى القهر والجبر لأنه عبارة عن سبق العلم بما سيكون من العبد لأن العلم صفة انكشاف وإحاطة وليس صفة تأثير وتقدير. وهذا التفسير هو ما وضحه ابن عمر في قوله للسائل: يا أبا عبد الرحمن أن أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون كان في علم الله، فلم نجد بداً منه. فغضب ثم قال: سبحانه الله العظيم. قد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها، ولم يحملهم علم الله على فعلها. وضرب لنا مثلاً توضيحياً على شمول علم الله وقضائه لكل شيء، ومع إحاطته بكل شيء فلا يحمل أحداً على فعل ما. فيقول ابن عمر: حدثني أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلتكم والأرض التي أفلتكم، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض كذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله، وكما لا تحملكم السماء والأرض

على الذنوب كذلك لا يحملكم على الله عليها"^(١). وكذلك كان تفسير على بن أبي طالب في شرحه للشيخ الذي سأله عن خروجهم إلى الشام وما نصيب ذلك من الأجر والثواب إذا كان ذلك بقضاء الله، فقال له على : لعلك تظن قضاء واجباً وقدرًا حتمًا.. إن الله تعالى أمر تخيراً ونهى تحذيراً ولم يكلف مجبراً ولا بعث الأنبياء عبثاً، ذلك ظن الذين كفروا^(٢). فأبن عمر وعلى بن أبي طالب يوضحان هنا أن القضاء الديني بمعنى علم الله السابق بما سيكون في كونه عام وشامل لجميع خلقه وليس يحمل أحداً من الخلق على فعل الطاعة أو المعصية قهراً. ولا يجوز لأحد أن يحتج في ذنبه أو تقصيره في واجبه بهذا النوع من القضاء حيث لا حجة فيه لأحد، والرسول صلى الله عليه وسلم حين يسأل في ذلك المعنى فيقول: "أعملوا، فكل (ميسر) لما خلق له". فمن كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة. ومعنى هذا أن العمل سبب في تحصيل أحد الأمرين: السعادة والشقاوة. فالواجب في مسألة القضاء ثلاثة أمور:

- الأول : وجوب الإيمان لكثرة ما فيها من نصوص صريحة لا تقبل التأويل أو الرفض.
- الثاني : لا يجوز الاحتجاج به لأن سبق العلم الإلهي بما سيكون ليس من شأنه التأثير في الأشياء إيجاداً أو إعداماً، وإنما هو انكشاف تام يقع على اختيار العبد لأفعاله.
- الثالث : لا يجوز ترك العمل اتكالاً على ما سبق القضاء بما كما يقوله الجهله من الناس بأن كل ما قدر سوف يكون. والرسول حين سئل : أندع العمل اتكالاً على القدر؟ قال: "لا أعلموا...".

فالعامل هو السبب الموصل إلى الشقاوة والسعادة التي كتبت للإنسان في الآخرة، وإذا كان الله قد قضى سعادة فلان من الناس فلا بد أن يقضى معها العمل الموصل إليها لأن مما قضى الله به أن النتائج لا تحصل إلا بعد سبق المقدمات والأسباب، وإذا قدر أن فلاناً سيكون شقياً فإنه يقدر أيضاً العمل الذي يوصله إلى الشقاوة من ترك واجب أو

(١) طبقات المعتزلة : ٢٥-٢٦.

(٢) نفس المرجع : ٢٦.

فعل محظور، ويكون تركه العمل الموصل إلى السعادة من جملة الأسباب المقدرة عليه التي سبق علم الله بها أيضاً، وهذا المعنى قد أخذ به الرسول في مستوى آخر من مستويات الحياة العملية. فلقد روى الترمذى أنه قيل : يا رسول الله أرأيت أدوية تداوى بها ورقى نستترقى بها وتقاة نقيها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟ فقال: "هى من قدر الله"^(١)، وذلك أن الله قد علم الأشياء على ما هى عليه أولاً فكتبها كذلك في أم الكتاب، وقدر ألها لا تكون إلا بأسبابها الموصلة إليها، فمن ظن أن سبق القضاء كاف في تحصيل ما كتب له، أو أن ما قضاه الله سيقع بدون مسببه الذى قدره الله له كان جاهلاً بسنن الله في كونه، لأن جميع الأسباب قد سبق علم الله بها وكتابته لها وتقديره أياها وقضاؤه بها كما تقدم ربط ذلك بمسبباتها، كالأسباب التى ينبت الله بها الزرع من مطر وسقى وتعهده ذلك بالبذر والحرق فكل هذه أسباب متكاملة متعاونة في تحصيل المقصود، قال تعالى "فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات" وكذلك الأكل بالنسبة للشبع والماء بالنسبة للأرواء، وهذه كلها أمور سبق علم الله بها أن كل سبب منها مرتبط بنتيجته، لأن ذلك عبارة عن القوانين الإلهية، أو الأوامر الإلهية السارية في أشياء هذا الكون التى تربط بينها وتجانس بين أفرادها.

وهذا القانون ينطبق على القضايا الكونية التى لا دخل للإنسان فيها كما ينطبق على أعمال الإنسان نفسه من المعصية والطاعة. فهلاك الأمم ونكسات الشعوب وغيرها من الظواهر الاجتماعية العامة لا تحدث إلا بأسباب أو سبق مقدمات تؤدى بالضرورة إلى ما يحدث في المجتمع. والله لما قضى بهلاك هذه الأمة أو غيرها قضى في نفس الوقت السبب المؤدى إلى حدوث الهلاك "سنة الله التى قد خلت في عبادته ولن تجده لسنة الله تبديلاً". وكذلك فعل الإنسان الفرد سبب موصل إلى ما كتب له من شقاوه وسعاده، والقرآن قد أخبر في كثير من آياته بأن هذا النظام هو المطرد في فعل الله بعباده، فلا يفعل بهم شيئاً إلا بعد أن يفعلوا هم المقدمات التى تناسب ما يفعل الله بهم. وهذه المقدمات

(١) انظر الترمذى : كتاب الطب، باب ما جاء في الرقى والأدوية، وقال عنه الترمذى (حسن صحيح) ٨/

٣١٥، ابن ماجه ٢/١١٣٧.

هي من قدر الله كما أن الرقي من قدر الله. قال تعالى في شأن الأمم والشعوب: ﴿ فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا ﴾^(١) وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴾^(٢) فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا^(٣). ﴿ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَلْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْيًا آخَرِينَ ﴾^(٤). ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴾^(٥). ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا ﴾^(٦) وهكذا نجد في القرآن نماذج كثيرة من قصص الشعوب التي تفشى في أفرادها أسباب الإهيار والضعف من ظلم وبغي وارتكاب الفواحش ما ظهر منها وما بطن. فحققت عليها كلمة ربك بالقضاء الكوني الذي سبق به العلم الإلهي. من الإهيار أو هلاك أو خسف. فالسبب من العبد. والمسبب ضروري الوقوع إذن وهو ما قضاه الله.

وكذلك أخبر القرآن عن مصائر الأفراد من سعادة وشقاوة وبين أنها لا تكون إلا بالعمل وليس بمجرد سبق القضاء. قال تعالى: ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ ﴾^(٧) تِلْكَمُ الْجَنَّةُ أَوْرِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ^(٨). ما سلككم في سقر؟ قالوا لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين" وأمثال ذلك في القرآن كثير. وكلها تبين أن سبق القضاء مرتبط بما يقدمه الإنسان من أسباب السعادة أو الشقاوة، وسبق القضاء بمصائر هؤلاء الأفراد هو علمه تعالى بما سيؤول إليه أمرهم وكتابة ذلك عليهم، وهنا يجب أن ننبه إلى أن العلم نوعا:

(١) العنكبوت : ٤٠ .

(٢) هود : ١٠٢ .

(٣) النمل : ٥٢ .

(٤) الأنعام : ٦ .

(٥) الأنبياء : ١٠٥ .

(٦) الأعراف : ١٣٧ .

(٧) الحاقة : ٢٤ .

(٨) الأعراف : ٤٣ .

الأول : علم نظري لا أثر له في إيجاد المعلوم. كعلمنا بأخبار الأمم الماضية وعلمنا بذات الله وصفاته. فإن هذا النوع من العلم لا يكسب المعلوم صفة لم تكن له. ولا يؤثر فيه إيجاداً أو إعداماً فليس موجباً بنفسه لأحداث شيء ما، بل هو مطابقتها الكاملة لذلك الشيء على ما هو عليه.

الثاني : "علم عملي يترتب عليه وجود المعلوم وصفاته. كعلم الإنسان وتصوره لما يريد القيام به غدا من أعمال. فهذا يستدعي منه أن يرتب الأمور ويضع المقدمات ويستخلص النتائج. وتعلق نعلم الله تعالى بأفعاله الكونية الواقعة في ملكه هو من النوع الثاني. وتعلق علمه تعالى بأفعال عباده وبما يؤول إليه أمرهم من النوع الأول - والله المثل الأعلى - وليس العلم مؤثراً في وجود الأشياء على هذا النحو السابق. والذي أريد أن أخرج به من ذلك التفصيل أن القضاء الديني لا يحمل معنى الجبر أو الإلزام للإنسان ولا يتعارض مع القول بحرية الإنسان في أفعاله.

الإنسان والقضاء الكوني :

أما القضاء الكوني فلعله موطن الشبهة ومحك الخلاف في ذلك. وبما ينبغي معرفته هنا أن الله سبحانه قد حجب عن غيره معرفة غيبه كما قال تعالى: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾^(١) وهذه الأمور الغيبية هي متعلقات القضاء الكوني الذي لا يعلمه إلا الله والله لا يحاسب العبد على مخالفته القضاء الكوني أو موافقته، ولم يطلب من أحد معرفته ليعمل وفقاً له، وإنما أخفاه عن عباده لأنه موطن الابتلاء للإنسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة. ويجب أن نفرق هنا بين نوعين من الأفعال التي تتعلق بالإنسان من جانب القضاء الكوني:

- ١- نوع يشارك فيه الإنسان ببعض عناصره كالحارب إذا اتلف زرعاً والعبادة وأثارها.
- ٢- نوع لا حيلة في دفعه ولا تحصيله، كهلاك الزرع. وهدم البيوت بسبب المطر. وموت الأبناء. والفقر والغنى والصحة والمرض. وموقف الإنسان إزاء هذا النوع من الأفعال الكونية يتطلب منه أمرين:

(١) الأنعام : ٥٩.

الأمر الأول : قبل حلول القضاء به. فيستعين الله سبحانه ويدعوه ويتوكل عليه ويعلم أنه لا حول ولا قوة إلا بالله. وبالجملة يتطلب الإنابة إلى الله خوفاً وطمعاً.

الأمر الثاني : بعد حلول القضاء فيصبر على ما أصابه ويعلم أن ما أصابه من ذلك لم يكن ليخطئه وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه ويدعو الله بأن يكشف عنه ما نزل به والله يحب أن يعبد بالصبر والدعاء كما يجب أن يعبد بالصيام والصلاة والحج. قال تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾^(١). ﴿ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ﴾^(٢).

وعلى المرء أن يعلم أن هذه الأفعال ليست عبثاً أو لا حكمة لله تعالى فيها. فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، بل يجب عليه أن يؤمن بأن الله حكيم لا يفعل العبث وعدل لا يظلم وإذا غابت معرفة الحكمة في مثل هذه الأمور على وجه التفصيل فعليه أن يسلم بوجودها على سبيل الإجمال ما دام قد عرف أن الله حكيم عدل ومعرفة الحكمة فيها على سبيل التفصيل مما يعز عليه معرفته لدقته وغياب أثرها عنه، لأن هذا النوع من الأفعال مما تتعلق به الخطة العامة لصلاح الكون وليس الإنسان إلا لبنة في بنائه يجب أن يخضع في ذلك لما يجري على سائر أفراد. مما لا بد منه لصلاح حاله وانتظام أموره.

والله لا يعاقب عباده على مخالفة هذا النوع من القضاء. بل قد يبتليهم به ليرفع بذلك شأنهم عنده ويعلم من صدق إيمانه ومن نافق في إيمانه. قال تعالى ﴿ أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴾^(٣). ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ ﴾^(٤). ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴾^(٥). فالله تعالى يجري على عباده هذا

(١) البقرة : ١٥٥.

(٢) فصلت : ٣٥.

(٣) العنكبوت : ٢، ٣.

(٤) محمد : ٣١.

(٥) البقرة : ١٥٥.

النوع من القضاء ابتلاء منه لعباده ليعرف بذلك أولو العزم منهم وأصحاب العقائد الثابتة. وهذا قد جربه الله مع أنبيائه ورسله "فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى آتاهم نصرنا" والأمر في ذلك كالصائغ الذي يختبر ما عنده من معادن ليميز منها الخبيث من الطيب والجليد من الرديء وهذا شأن الله ف خلقه يملوهم بذلك ليبتلى ما في صدورهم من عرى الإيمان ويكشفها لهم. وهذا النوع من القضاء لم يسمه الشرع شراً، وإنما سماه ابتلاء وفتنة لأنه لا يقع بالمؤمن إلا لغاية وحكمة حميدة كان وجوده لأجلها خير من عدمه في الحكمة العامة. وموقف المؤمن منه هو الصبر والدعاء والإنابة إلى الله. فإن قصر في أداء ذلك المطلوب من الصبر والدعاء فسوف يحاسب على تقصيره وليس على نزول البلاء به، قال صلى الله عليه وسلم "عجباً لأمر المؤمن أن أمره كله خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن أن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له. وأن أصابته سراء شكر فكان خيراً له^(١).

منزلة الدعاء في رفع القضاء :

وقد جعل الله الدعاء سبباً في كشف الغمة ورفع البلاء الذي يزل بالمؤمن مما لا دخل له في تحصيله. والدعاء في بابه عبادة يحب الله أن يتقرب العبد بها إليه تحقيقاً لمعنى الربوبية في حاجة العباد إلى من يتعهدهم ويكتشف عنهم ما جل بهم من البلاء، والدعاء يقتضى الإجابة كسائر الأسباب في اقتضاء مسبباتها وليس علامة أو دليلاً على ذلك كما يقول البعض، كما أنه ليس عبادة محضة يتقرب بها إلى الله ولا أثر له في حصول المطلوب إيجاباً أو إعداماً، فالله تعالى قد علق الإجابة على الدعاء تعليق المسبب بالسبب. قال تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ^(٢) 〉. فعلق الاستجابة على تقديم الدعاء من المؤمن. وإذا تقدم بالدعاء ولم يحصل له مطلوبه فليس أعراضاً من الله عنه بل قد يكون الدعاء غير مستكمل لشروط الإجابة أو قد يكون مطلوب العبد في ذلك يتعارض مع الصالح له وما عند الله خير مما عنده فيعطيه الله سبحانه ما يراه هو أنه الخير والصالح

(١) ورد الحديث في : مسلم (كتاب الزهد) وفي ابن حنبل ٣٤/٥.

(٢) غافر : ٦٠.

وقد لا يوافق ذلك هوى العبد أو مطلوبه، لأن الله سبحانه لا يستجيب إلا بتقدم ما يراه سبحانه أنه خير وأنفع للعبد قال صلى الله عليه وسلم : ما من مسلم يدعو الله بدعوة ليس فيها أثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث خصال، أما أن يعجل له دعوته (في الدنيا)، وأما أن يدخر له من الخير مثلها، قالوا يا رسول الله: إذا نكث. قال: الله أكثر^(١). " وكان عمر بن الخطاب يقول: إني لا أحمل هم الإحابة وإنما أحمل هم الدعاء. فإذا ألهمت الدعاء فإن الإجابة معه.

والواقع الذي أخبر به القرآن يشهد لصحة ذلك. فإن القضاء الكوني كان إذ أنزل بنى من الأنبياء بقصد الاختبار والابتلاء لم يكن للأنبياء سبيل إلا الصبر والتوجه إلى الله بالدعاء ليكشف عنهم ما نزل بهم ثم يأخذون في أسباب ذلك معتمدين على الله ومستعينين به قال تعالى حاكياً عن نوح وما نزل به وبقومه المؤمنين من البلاء ﴿وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ وَكَجِيتَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ﴾^(٢). وقال تعالى حاكياً عن يونس وهو في بطن الحوت ﴿وَذَا الثُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاصِبًا ظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَكَجِيتَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣).

والذي يستقرئ أخبار الأنبياء السابقين في مواقفهم حين يزل بهم القضاء يستطيع أن يقف على الحقائق التالية :

١ - كان موقفهم الإيمان المطلق بأن ما يزل بهم هو قضاء الله فيهم. فكانوا لا يجزعون لما يزل بهم من البلاء خيراً كان أو شراً.. ضراً أو نفعاً على أنه من الله، ويتذرعون بالصبر على ذلك.

٢ - التوجه إلى الله بالدعاء باعتبار ذلك سبباً مباشراً في كشف ما نزل من القضاء. فالله هو الذي قضى ذلك وحده، فكان يتوجه إليه بالرجاء وحده.

(١) ورد الحديث في ابن حنبل ٤٤٨/٣.

(٢) الصافات : ٧٥.

(٣) الأنبياء : ٨٧.

٣- الأخذ في الأسباب التي نصبها الله في كونه وجعلها سبباً موصولاً إلى توصيل المقصود من ذلك، فنوح أخذ في بناء السفينة التي كانت سبباً في نجاته هو ومن معه، وزكريا لم يعتمد على مجرد الدعاء في أن يرزق بالولد، بل أخذ مع ذلك في الأسباب العادية التي تقضي مباشرة الزوجة لإنجاب يحيى. وكذلك بقية الأنبياء كانوا يأخذون في الأسباب معتمدين على الله في كشف ما نزل هم من البلاء.. وهذا يعني إلهم لم يتركوا العمل اتكالا على سبق القضاء بما وقع.

٤- نستطيع أن نفرق في مسلك الأنبياء إزاء ما يترل بهم من القضاء بين موقفين:
(أ) موقفهم نحو جريان الحكم أزلاً بما وقع من القضاء.. فهنا كان موقفهم هو الإيمان به والرضى عنه والصبر بما جرى والتسليم على أنه من الله. وهذا هو الرضا بالقضاء خيره وشره، وهو المطلوب من المؤمن.

وقال تعالى عن زكريا: ﴿ وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ ^(١)، وقال تعالى حاكياً عن أيوب: ﴿ وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَلَمِّيْ الْمَسْنِي الضُّرُّ وَأَلَّتْ أَرْحَامُ الرَّاحِمِينَ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ ^(٢).

فهؤلاء جميعاً نماذج من البشر الذين اصطفاهم الله من خلقه وجعلهم محلاً لأثر القضاء الكوني من الابتلاءات ووضع القرآن موقفهم إزاء هذا القضاء لنعبر بهم ونفتدى بسلوكهم. وقال تعالى مخاطباً الرسول في ذلك: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ ^(٣). فلم يقص القرآن علينا آثارهم إلا للاعتبار والاقتداء وفي جميع مواقفهم مما يترل بهم من القضاء كانوا يلجأون إلى الله بالدعاء لإيمانهم أن الدعاء سبب في الإجابة كما أن المعصية سبب في العقاب. وقد علمنا القرآن ذلك في قوله تعالى: ﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ

(١) الأنبياء : ٨٩.

(٢) الأنبياء : ٨٣.

(٣) الأنعام : ١٠٥.

الْمُضْطَرُّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ إِنَّهُ مَعَ اللَّهِ^(١). فبين سبحانه أنه وحده الذى يكشف السوء ويوجب الداعى إذا دعا.

والرسول صلى الله عليه وسلم وهو أعلم الخلق بربه كان يعلم أن الدعاء هو السبب في كشف ما يترل بالمؤمن من البلاء. ولقد ضرب لذلك مثلاً في يوم بدر فكان يتضرع إلى السماء حتى كشف عن أبطله ويقول: اللهم نصرك الذى وعدتنا. اللهم نصرك الذى وعدتنا، وعلمه بالنصر لم يمنعه من الاجتهاد في الأخذ بالأسباب وكان الدعاء من جملة تلك الأسباب.

(ب) موقفهم مما نزل من البلاء سواء كان مرضاً أو فقراً أو غير ذلك من أنواع الابتلاءات، وهنا نجد أن جميع الأنبياء مع إيمانهم بأن القضاء قد سبق بذلك. إلا أنهم جميعاً كانوا يسلكون مسالك مختلفة في مدافعة ما يترل بهم من البلاء. ويعالجون ما يترل بهم من البلاء. بالدواء المناسب وبالأسباب الكونية التى وضعها الله لذلك. وهذا يعنى أنهم كانوا يؤمنون بوجوب الرضا بما سبق به القضاء. ووجوب مدافعة ما يترل بهم من آثار، فالأول يجب الرضى به، لأنه من الله. والثاني لا يجب الرضى به بل يجب مدافعته. ولو كان الرضى بالفقر والمرض والألم مطلوباً لما كان على الأنبياء أن يسلكوا في مدافعته مسالك مختلفة مع إيمانهم أنه من الله.

وذلك لأن القضاء إذا كان قد سبق بما يترل من البلاء فقد سبق أيضاً بما يدفعه من الدواء وإذا كان واجب المؤمن أن يرضى بما سبق به القضاء فمن واجبه أيضاً أن يبحث عن العلاج الذى سبق به القضاء لكشف ما نزل من البلاء. قال صلى الله عليه وسلم: "تداووا فإن الله ما خلق داء إلا وخلق له دواء"^(٢). وهذا المعنى أكدته الرسول في حديث الرقية، فبين إنها من قدر الله. وحين أمر عمر بن الخطاب أن يفر الناس من مرض الطاعون وسأله بعض الناس: أنفر من قدر الله يا عمر؟ قال: نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله. وقال صلى الله عليه وسلم: "فر من المجذوم فرارك من الأسد" وهذا يبين لنا أن

(١) النمل : ٦٢.

(٢) ورد الحديث في البخارى (كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا وأنزل له دواء) ١٦٤/٧.

الإيمان بالقضاء واجب والأخذ بالأسباب واجب لأن الإيمان بالقضاء هو نظام التوحيد. والإيمان بالأسباب هو نظام الشرع الذى يوصل إلى تحصيل النافع ودفع الضار.

معنى الهداية فى كتاب الله :

يسبق إلى إفهام كثير من الناس أن الله سبحانه لو اختص بعض عباده بأنواع من الفضل فقد حرم غيرهم ومنعهم حقاً من حقوقهم. فإذا اختار نبياً فيعترض عليه البعض قائلاً "لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم" وإذا اختص بعض عباده بأنواع من رحمة كالهداية مثلاً فقد يحتج بعض الناس بأن الله منع الهداية عنه وأختص به غيره. وكان الله إذا هدى أحداً فقد أضل غيره عن سبيل الهدى وهذا مصدر خطأ كبير فى فهم مسألة سبق القضاء بالهداية والضلال. والقرآن يوضح لنا ما فى هذه القضية من لبس حين نعرف أن الهداية الواردة فيه على أنواع ثلاثة:

النوع الأول : هداية عامة لجميع الكائنات. فالله هدى كل نفس إلى ما يصلح شأنها وفطرها على جلب النافع ودفع الضار عنها. وهذه أعم مراتب الهداية.. هداية الحيوان بفطرته إلى ما يصلح معاشه ويدفع عنه ما يفسده. والعقل فى الإنسان أحد مظاهر هذه الفطرة التى يشترك فيها مع بقية الكائنات الأخرى، قال تعالى: ﴿ وَكَفَسَ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ ﴾^(١). ﴿ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۗ ﴾^(٢).. وهذه الهداية تقترب بخلق الكائن فى ابتداء أمره وحياته فهدى الطفل إلى التفام ثدى أمه، وهدى الحيوان والطير وغيرهما إلى جلب النافع ودفع الضار. وهذه الهداية الفطرية قد ساعدت كل كائن إلى الاعتراف بربه وذكره. قال تعالى: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ ﴾^(٣)، وهذه الهداية تقترب فى القرآن كثيراً بالخلق للدلالة على الله الخالق: "قال فرعون : فمن ربكما يا موسى؟ قال: ﴿ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى

(١) الشمس : ٧، ٨.

(٢) الأعلى : ٢، ٣.

(٣) الإسراء : ٤٤.

كُلُّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى^(١). قال الحسن وقتادة: أعطى كل شيء صلاحه من الخلق لما يصلح به لما خلق له وهداه إلى ذلك.

فالهداية العامة دائماً تقترب بنعمة الخلق لأن الخلق أعطاه الوجود العيني للأشياء والهداية إعطاء الوجود الذهني والعلمي لها. فهذا خلقه.. وهذا هدايه وكلها عامة فيما خلقه الله.. ذاتية فيه وليست خارجة عنه.

النوع الثاني : هداية البيان والإرشاد والتعليم. وهذا النوع هو وظيفة الرسل والكتب المنزل من السماء، وهو خاص بالمكلفين فقط.

وهذه الهداية هي التي أثبتها الله لرسوله بقوله: "وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم"^(٢). وهي أخص من التي قبلها وبها تقوم حجة الله على عباده فلا يعذب أحداً من خلقه إلا بعد أن يقيم الحجة عليه بأن هدايه وبين له طريق الغي من الرشد. قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٣). وحتى لا تقول نفس "لو أن الله هداني لكنت المتقين" والله تعالى لم يحل بين أحد من خلقه وبين هذه الهداية بل خلى بينهم وبينها ومنحهم أدوات قبلها ووسائل الاستفادة بها من العقل والفطرة، وأقام لهم بذلك أسباب الهداية ظاهرة أو باطنة، ومن حرمه من خلقه بعض الأدوات أو الوسائل كزوال العقل أو الصغر أو المرض فقد حط عنه من التكليف بحسب ما حرمه من ذلك قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾^(٤).

وقال صلى الله عليه وسلم: رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق^(٥). كما اتفق رجال الأصول على أنه "إذا أخذ ما وهب انقطع ما وجب". وهذه الهداية هي مصدر التكليف ومناطه وبها تقوم الحجة

(١) طه : ٤٩ ، ٥٠ .

(٢) الشورى : ٥٢ .

(٣) الإسراء : ١٥ .

(٤) النور : ٦١ .

(٥) ورد الحديث في مواضع كثيرة من البخارى في كتاب الحدود والطلاق ابن حنبل ١٤٤/٦ .

وتكون المسألة بالثواب والعقاب. وهى لا تستلزم الاهتداء أو التوفيق من العباد. بدليل أن بعض الناس آمن بدعوة الرسل وبعضهم كفر بها، ولكنها سبب في حصول الاهتداء وحصول السبب ليس كافياً في وجود مسببه لأنه قد يكون هناك من العوائق ما يمنع ذلك.

إما لعدم كمال السبب أو لعدم صلاحية القابل للأثر كان يطرأ عليه ما يفسده ويغير حاله. والسبب هنا لا يجوز القول بعدم كماله لأنه من جهة الله سبحانه فهو قد بعث الرسل وأنزل الكتب، والرسل قد بلغت أممها ووضحت لهم سبيل الرشاد فلا نقص في السبب إذن. وإنما لم ينتفع العبد بما جاء به الرسول لما طرأ عليه من فساد فطرته وطمعانه مادته. فلم يلتفت إلى هدى الرسل ولم يستفد مما جاءوا به. فالقصور في المحل القابل للأثر وهو الإنسان وليس في نقص السبب. قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾^(١). فإن الله هداهم بإرسال الرسول إليهم فلم يهتدوا، بما جاء فأضلهم الله عقوبة على ترك الاهتداء بما جاء به الرسل. وهذا شأن الله في كل نعمة أنعم بها على عباده إذا كفروا فإنه يسلبها منهم بعد أن كانت حظاً لهم لأن الله "لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". ولكن يطرأ هنا سؤال هو: إذا كان الله قضى على بعض الناس بالمعصية، فكيف تقوم عليه الحجة بالرسالة إذا كان لا يستفيد منها؟

وهنا يجب التنبيه إلى التفرقة بين ما هو من الله وما هو من الإنسان، فالله قد أكمل الإنسان ومنحه أدوات الاهتداء وبعث إليه من يهديه إليه وخلق بينه وبين الرسل، ولم يحل بينه وبين ما يهديه، وإذا حرمه بعض الأدوات فإن يسقط عنه من التكليف بحسبها وأقام لهم أسباب الهداية ظاهراً وباطناً وهذا هو حجة الله على عباده، فلم يمنع أحداً شيئاً من ذلك ولن يحاسب أحداً من خلقه ما لم تقم عليه الحجة بكل ذلك. والقرآن قد قص علينا ما كان من الأمم التي أرسل الله إليها رسلاً فلم تستفد بهديهم، فقال يصف حالهم في نار جهنم: ﴿كُلَّمَا أَلْقِي فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾^(٢). فالذى حدث من الله

(١) فصلت : ١٧.

(٢) الملك : ٨.

هو الهداية وكان من العبد التكذيب والضلال، فكان في مقدور العبد أن يتبع الرسول ويؤمن بما جاء به وليس ذلك شيئاً خارجاً عن قدرته أو فوق طاقته. نعم: في مثل هذه الحالة فإن الله يخلي بين العبد ونفسه والنفس بطبعها أمارة بالسوء، إلا ما رحم ربي. فإذا وكل الإنسان إلى نفسه قاده إلى الهلاك وهو بذلك يكون قد قطع عنه توفيقه ولم يرد الله أن يعينه على نفسه ليقبل العبد بقلبه إلى الله. قال تعالى: ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانِ وَزَيْنَةُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾^(١). وهو سبحانه إذا فعل ذلك بأحد من خلقه فليس ظالماً لأنه لم يسلبه حقاً له ولم يمنعه من الدلالة أو البيان وهذا في مقدور العبد فعله. ولكن حرمه التوفيق والسداد عدلاً منه في خلقه.

النوع الثالث : هداية التوفيق والسداد والإلهام وخلق الدواعي للخير والهداية وإيجاد المشيئة المستلزمة للفعل وهذه المرتبة أحصى أنواع الهداية لأنها لا تكون إلا لمن قضى له كوناً بالسعادة فعلاً.

وهذا النوع من الهداية يستلزم أمرين :

أحدهما : فعل الرب تعالى وهو الهدى بخلق الداعية على الفعل والمشيئة له.

الثاني : فعل العبد وهو الاهتداء ، وهو أثر للفعل الأول "الهدى" ، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ ﴾^(٢). ولا سبيل إلى وجود الأثر الذي هو الاهتداء من العبد إلا بعد وجود المؤثر الذي هو الهداية من الله فإذا لم يحصل فعل الله لم يحصل فعل العبد. وهذا النوع من الهداية لا يقدر عليه أحد إلا الله سبحانه. ولقد نفى القرآن هذا النوع من الرسول لأنه ليس من وظيفته ، قال تعالى: ﴿ إِنْكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾^(٣).

قال أهل الجنة: الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله^(٤).

(١) الحجرات : ٧.

(٢) آل عمران : ٧٣.

(٣) القصص : ٥٦.

(٤) البقرة : ٢٧٢.

وهذا النوع من الهداية لا يعطيه الله للناس بلا سبب يتقدم به العبد بين يدي الله وإنما "يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام" فاتباع النوع الثاني من الهداية هو شرط في حصول هذه الهداية الخاصة، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآثَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾^(١). والأمر في ذلك كما يشاهده الإنسان في عالم الشهادة فإن من يقترب إليك ويأتمر بأمرك ونهيك ويكون حيث تريد أن يكون فإنك لا شك تنزله مكانة أسمى وأرفع من غيره الذي لم يأتمر بأمرك ولا نهيك. بل كان حيث تريد ألا يكون.

وهذا النوع من الهداية هو الذي نفاه القرآن عن الظالمين والفساقين والكاذبين والمُسرف المرتاب، وكل آية في القرآن وردت في نفى الهدى فيجب حملها على هذا النوع لأن هداية البيان والدلالة لم يمنعها الله أحدا من خلقه لأنها عامة فيهم.

أما هذا النوع فهو فضله يختص به من يشاء من عباده ولا حرج في ذلك.

وهذا النوع هو الذي أنكرته المعتزلة وقالت أن العدل يقضى بالتسوية بين العباد في كل شيء وتجعل آيات القرآن في ذلك النوع من التشابه وتأوله تأويلات باطلة لا سند لها من اللغة أو العقل كأن يقولوا المراد بذلك تسمية من يشاء مستهدياً أو ضالاً. وليس في لغة العرب أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ على معنى ليس عليك تسميتهم أو أنك لا تسمى من تشاء مهتدياً ولكن الله يسمى من يشاء وهذا بلا شك تأويل فاسد لا سند له.

ولا ينال من العدل الإلهي شيء إذا اختص الله بهذا النوع من تقرب إليه من عباده وحرمه من حاد عن سبيله. فهو فضله يؤتبه من يشاء ويمنعه عن من يشاء وإنما ينال من العدل الإلهي لو حرم أحداً من الهداية العامة ثم حاسبه على أمره ونهيهِ والواجب في ذلك أن يعرف أن الله جعل الهداية العامة مقدمة لنيل الهداية الخاصة أو الحرمان منها. فهو تفضل على الجميع بالهداية العامة واختص من اهتدى بها بالهداية الخاصة وكانت جزاء من الله على من سلك سبيل الهداية العامة تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا﴾ والظلم يكون إذا منح هذه الهداية من ليس أهلها ولا مستحقاً إياها.

والله سبحانه هو الذى يخلق فى قلب العبد الدواعى والمشية إلى الفعل الحسن فيترجح عنده الفعل على الترك. قال تعالى : "ولكن الله حبيب إليكم الإيمان وزينه فى قلوبكم. وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان"، وهذا الفعل الإلهى مثل خلق الداعية القلبية للفعل وإيجاد المشية ليس حقاً مكتسباً على الله لعباده ولكنه تفضل منه ورحمة. وصاحب الفضل يتصرف فيه كيف يشاء ويختص به من يشاء من عباده ويمنعه من يشاء. وهو سبب تام يلزم عنه أثره بالضرورة وهو ترجيح جانب الفعل على الترك. ولو منع الله هذا الفضل أحداً من خلقه فإنه بذلك يخلو بين العبد ونفسه والنفس بطبيعتها حية متحولة سريعة التحرك لأن الحركة والتحول من لوازم كونها نفساً فإذا لم يحركها صاحبها نحو الخير حركته هى نحو الشر، فيترك فعل الخير لأن الله قد خلط بينه وبين نفسه وينشأ عن تركه فعل الخير أن يتجه إلى فعل الشر عقوبة له على تركه لفعل الخير كما قال سبحانه : ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ فيحاسب على فعل الشر الذى فعله هو باختياره وقدرته الكاملة ويكون دور القضاء هنا أنه خلط بين العبد وبين نفسه لسبب تقديم به العبد. لا شك أن هذا لا يعد ظلماً ولا قهراً لأن الله إذا منع فضله لا يكون بذلك ظالماً بل الظلم يكون بوضع الفضل فى غير موضعه. وقد علم أزلاً أن العبد الذى يحرم من فضل الله ليس أهلاً له فمنعه عنه دلالة وحكمة وتكون نفس الإنسان هى التى صدته عن تقبل الخير وقادته إلى فعل الشر ويكون الله هو الذى قد عرض عليه الهدى فأبى كما قال سبحانه : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى ﴾ ومن هنا قال صلى الله عليه وسلم : "الخير بيدك والشر ليس إليك"^(١)، وكان يقول فى دعائه : "اللهم آت نفسى تقواها وزكها فأنت خير من زكاها. أنت وليها ومولاها" لأنه كان يعلم أن النفس ما لم يعصمها الله فإنها أماراة فكان يدعو الله أن لا يمنعه فضله وألا يدعه إلى نفسه طرفة عين.

معنى الحسنه والسبئة :

ويحتج المعتزلة على رأيهم فى أن الله لا يقضى المعصية على العبد بقوله تعالى : ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴾^(٢) ويقولون أن الله

(١) الملك : ٢.

(٢) النساء : ٧٩.

قضى الطاعة لأنها خير ولم يقض المعصية، لأنها شر وإنما هي من قضاء الإنسان لنفسه. وظنوا أن الحسنة والسيئة في الآية المذكورة المراد بها الطاعة والمعصية فتكون الحسنة من الله خلقاً وقضاء والسيئة من العبد خلقاً وقضاء، وقالوا لو قضى الله السيئة على العبد لكان الله شريعراً يريد الشر بعباده والله تعالى مزمع عن كل ذلك.. فوجب ألا يتعلق القضاء إلا بالحسنة فقط. كما احتج الأشاعرة بالآية نفسها على أن الطاعة والمعصية من الله خلقاً وإيجاداً ليس للعبد أثر في كل ما يأتيه من طاعة أو معصية، وقد أخطأ الفريقان في الآية من وجهين:

الوجه الأول : إنهم فسروا الحسنة والسيئة في الآية بالطاعة والمعصية. وليس الأمر كذلك. بل المراد بالحسنة والسيئة هنا النعم والمصائب التي تصيب العباد مما لا دخل لهم فيها. والحسنة والسيئة استعمل القرآن كلا منهما في النعم والمصائب كثيراً، قال تعالى ﴿إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾^(١)، "إِنْ تُصِيبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِنْ قَبْلُ وَيَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ" ^(٢)، ﴿فَإِذَا جَاءَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾^(٣)، فلفظ الحسنة والسيئة في كل هذه الآيات يراد به النعم والمصائب التي تزل بالعباد. كالسواء في الزرع والسعة في الرزق والصحة والولد، أو القحط والفقر والمرض. والآية التي يحتج بها الطرفان لفظ الحسنة والسيئة فيها من هذا القبيل الذي يصيب المرء بدون اختياره، ولذلك نجد القرآن قد عبر عن ذلك بقوله : أن تصيبك "أن تصيبكم" ليشعر أن الذي أصاب المرء من ذلك بغير اختياره. وهذا بخلاف ورود الحسنة والسيئة بمعنى الطاعة والمعصية فإن القرآن قد عبر عنها بألفاظ تدل على الاختيار والإرادة من العبد، قال تعالى : ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا﴾^(٤)، ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾^(٥).

(١) آل عمران : ١٢٠.

(٢) التوبة : ٥٠.

(٣) الأعراف : ١٣١.

(٤) الأنعام : ١٦٠.

فالحسنات والسيئات هنا هي الطاعة والمعصية من أفعال العباد المتعلقة باختيارهم وإرادتهم. ولذلك كان تعبير القرآن عنها بلفظ "من جاء" الذي يشعر بالاختيار والإرادة.

الوجه الثاني : أن القرآن قد فرق في هذه الآية بين الحسنه والسيئه فجعل الحسنه من الله والسيئه من العبد. وهذا ينقض ما ذهب إليه الفريقان، فالمعتزلة جعلوا الحسنه والسيئه كليهما من العبد بدون تفريق بينهما والأشاعرة جعلوا الحسنه والسيئه كليهما من الله بدون تفريق بينهما. فالآية ليست حجة للمعتزلة ولا الأشاعرة بل هي حجة على الطرفين كل فيما يذهب إليه.

سبب نزول الآية :

وسبب نزول الآية يوضح لنا أن الحسنه والسيئه في الآية يراد بهما النعم والمصائب وليس الطاعة والمعصية. فلقد روى أن جماعة من المنافقين نكصوا عن الخروج للجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هرباً من لقاء العدو وحذراً من الموت، فزل في حقهم عدة آيات من سورة النساء تكشف موقفهم للرسول وتبين لهم أنهم لن ينفعهم الفرار من الموت أو القتل ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ ﴾^(١) ﴿ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ ﴾. ثم أخذت الآيات تكشف عن أحوال هؤلاء المنافقين، فقد كانوا إذا نزل بهم مطر أنبت زرعهم وأجرى ضرعهم ووسع رزقهم أو حل بهم ما يسر قالوا أن هذا من الله، وإذا حلت بهم سنوات عجاف، فلا مطر ولا زرع ولا ضرع قالوا هذا من شؤم محمد ومن شؤم دينه فزلت الآيات تقول "أن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله. وأن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله". فإن ما يزل بهم من خير أو ضر هو من عند الله وليس من شؤم محمد ولا دين محمد، ثم أخذت الآية تخاطب الرسول باعتباره قائد الركب فإذا كان الحكم يجري عليه بما تنطلق به الآية فإنه يجري على غيره من باب أولى، قال تعالى: ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴾ لأن

(١) النمل : ٨٩.

(٢) النساء : ٧٨.

الإنسان هو الذى يتسبب فيما يحل به من ألوان الضر وصنوف الكرب. وإذا كان ما يترى بالرسول من السيئات فمن نفسه فغيره من هؤلاء أولى. وهذا ليبين لهم أن الذى حل بهم من سنين عجاف لم يكن ظلماً أو عبثاً وإنما كان ذلك "ليبتلى الله ما فى صدوركم ويمحص ما فى قلوبكم" ليظهر من صدق الله إيمانه ممن يعبد الله على حرف فالآية نزلت فى واقعة معينة لتكشف للمنافقين أن ما يصيبهم من النعم والمصائب هو من عند الله وليس من عند محمد، وأن محمداً نفسه لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً، ثم وضحت الآيات بعد ذلك أن الحسنة من الله فضلاً وإحساناً وأن السيئة كانت منه عدلاً وحساباً فهى لم تقع منه ابتداء بل كانت عقوبة على فعل سابق كما قال سبحانه "وجزاء سيئة سيئة مثلها"^(١).

المعصية عقوبة على ترك أسباب الهداية :

وإذا كان هذا هو شأن الله مع العبد فى النعم والمصائب فإن القرآن قد وضع لنا أن المعصية إذا وقعت من العبد فليس ذلك إلا من فعل نفسه ولسبب تقدم يكون مستلزماً لها، لأن الإنسان لا يشتغل قلبه بالمعصية إلا إذا كان فارغاً من الاشتغال بالطاعة والهداية، وكون القلب فارغاً من معنى الطاعة والهداية يعد معصية يستحق العقوبة عليها. فيجى فعله المعصية نتيجة لازمة لفراغ قلبه من الاشتغال بالهداية، وفى نفس الوقت تكون المعصية عقوبة على تركه الاشتغال بأسباب الهداية فتكون من الجزاء السيئ على العمل السيئ وهى فى نفس الوقت عمل حسن وذلك كما قال سبحانه « وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ » وكذلك الحسنة فإنها تكون من العبد جزاء وفاقاً على فعل حسن سابق فتكون عملاً حسناً جزاء على عمل حسن قال تعالى: « وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا »، « يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ » فالطاعة والمعصية من العبد فى الدنيا قد تكون كل واحدة منهما جزاء على عمل سابق من العبد، وكلما ازداد العبد تقرباً إلى الله يزيده الله من أنواع هذا الجزاء الدنيوى الذى هو مقدمة للجزاء الأخروى بالجنة، وكذلك كلما

(١) انظر تفسير ابن تيمية : ١٣٢/١٤-٢٣٦، رسالة الحسنة والسيئة: ٢٠ شفاء العليل لابن القيم: ٢٢١-

يزداد المرء بعداً عن الله تزداد له العقوبة من ارتكاب المعاصي ليكون ذلك مقدمة للعقاب الأخرى بالنار. فالجزاء من جنس العمل وحين يهمل المرء نفسه فلا يشتغل بما ينفع ويصلح نفسه فإن الجزاء العدل من الله هو الإهمال كما قال تعالى: ﴿كَسُوا اللَّهَ فَاَلْسَاهُمْ أَلْفُسَهُمْ﴾ فإن النفس إذا أصبحت خالية من أسباب الهداية لا بد من أن تشتغل بأسباب المعاصي لأنها إذا لم تشتغل بما ينفعه فلا بد أن تشتغل بما يضر، وهذا من طبيعة كونها نفساً "وعقوبة الله للعبد في الآخرة إنما تكون على فعل السيئات التي ارتكبها في الدنيا، وفعل العبد للسيئات كان عقوبة له في الدنيا على إهمال الأخذ بأسباب الهداية وتركه فعل الواجبات فيكون قد اجتمع على العبد نوعان من العقوبة :

١- نوع وقع منه في الدنيا ، وهو ارتكاب المعصية، وهو باختياره وذلك لفراغ قلبه من الاشتغال بالطاعة.

٢- نوع وقع به في الآخرة وهو عقاب الله على فعل السيئات، وكلا النوعين إنما وقعا بسبب تركه الاهتداء بما هداه الله به. وهذا من فعل النفس بالإنسان وليس من فعل الله به لأن الله قد هداه فلم يهتد. ولهذا كان صلى الله عليه وسلم كثيراً ما يتعود من شر النفس بقوله "نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا"^(١).

ويقع المعتزلة في خطأ آخر حين يقولون لو جاز أن يقضى الله الشر أو المعصية لكان شريعاً. لأنه لا شك أن الله خالق كل شيء، وكل ما وقع في الأرض فإن الله قد قضاه كوناً وإيجاداً سواء في ذلك الطاعة والمعصية. الإيمان والكفر. والله تعالى قد خلق الأكل والشرب والمشى في العباد وقدره عليهم وقضاه قضاء كونياً ولا يصح أن يقال أنه تعالى أكل شارب وماش لأنه قد خلق الأكل والشرب والمشى. فليس يتصف سبحانه بما خلق في عبادته بل يتصف بما خلقه هو من أفعال نفسه. وهنا يجب التفرقة بين نوعين من الأفعال الإلهية :

(١) ورد الحديث في نص خطبة الوداع لرسول الله صلى الله عليه وسلم، أنظر ابن حنبل ٢٧١/٥، ط دار المعارف.

١- النوع الأول : فعل مخلوق لله منفصل عنه قائم بمحله مبين له سبحانه وذلك كالآكل والشرب والمشى والطاعة والمعصية وغيرها. فإن هذه الأفعال مخلوقة ومقدرة ومقضية لله. ولا يلزم من خلقه لها اتصافه بها. بل يتصف بها من قامت به ومن فعلها بقدرته واختياره وهو العبد.

٢- النوع الثاني : نفس فعله تعالى القائم به كالخلق والرزق والأحياء والإماتة. فيقال هو المحيى الميت ولا يقال هو الآكل الشارب.

والترفة هنا ضرورية بين نفس فعله تعالى القائم به وبين مفعوله القائم بغيره وعدم التفرقة بين هذين النوعين من الأفعال قد أوقع المعتزلة في لبس حيث ظنوا أن كل ما خلقه الله وقضاه يصح أن يوصف به. وهذا خطأ كبير لأن الله لا يوصف بأفعال عباده وإن كان قد قضاه عليهم وإنما يوصف بفعل نفسه القائم به.

الحسنة من الله والسيئة من العبد :

ومهما يكن من شيء فالحسنة تنسب إلى الله تعالى سواء فسرناها بالعمل الصالح أو بالنعمة والرخاء، والسيئة تنسب إلى العبد لأنها كانت بسببه ولما صح أنه السبب في أحداثها صح نسبتها إليه كما في الآية الكريمة سواء كانت السيئة معصية أن كانت من قبيل الحزن والمصائب، فإن العبد هو السبب فيها وإذا كان الله قضاه وكتبها فليس في ذلك جبر ولا إلزام للعبد وإنما هو تسجيل لما سيقع منه بناء على العلم السابق بما سيفعله العبد من أسباب تؤدي إليها.

والآية السابقة تقفنا على سؤال لا بد منه؛ وهو إذا كانت الطاعة والمعصية أو النعم والمصائب مقدرة فلماذا فرق الله بينهما فأسند الحسنة إليه سبحانه، وأسند السيئة إلى نفس العبد مع أن الجميع بقضاء الله؟ هل لأن الإنسان هو السبب في نزول المصائب به أو لأنه ارتكب المعصية باختياره فأسندت إليه؟ ولكن هل أثر الإنسان يعد سبباً تاماً في ذلك حتى تتوقف عليه النتيجة من جميع وجوها؟

من المعلوم أن إحسان الله إلى عباده يقع منه سبحانه بلا سبب تقدم من العبد بل يحسن الله إليهم ابتداء بالخلق والرزق وهيئة أسباب الهداية للعباد وينصبها لهم بلا سبب تقدم منهم، فالله سبحانه يبدأ علاقته بالعبد بالإحسان والفضل إليه وينتظر من العبد ما يقوم به إزاء هذه النعم قال تعالى: ﴿لَنْ شُكِّرْتُمْ لَأَزِيدَكُمْ وَلَنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ والسيئة إذا وقعت من العبد فإنها لا تكون إلا لفراغ قلبه من معنى الحسنه كما سبق وإذا حصل ذلك من العبد فإن علاقته بربه لا تكون في مرتبة الشكر على النعمة بل تكون في مرتبة كفران النعمة ولكل مرتبة جزاؤها المناسب لها. وهناك فروق حاسمة في نسبة الحسنه إلى الله والسيئة إلى العبد.

أولاً: إن الحسنه إذا وقعت من العبد فالسبب الرئيسى فيها أن الله هداه إليها أولاً، ومنحه أسباب التعرف عليها من العقل والشرع. فالله هو الذى خلق فسوى وقدر فهدى وأعطى النفوس تقواها، كما قال أهل الجنة "الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله" فجميع ما يتقلب فيه العبد من النعم هو من فضل الله وإحسانه إليه. بدون سبب سابق يوجب للعبد حقاً على الله بخلاف السيئة فإنها لا تكون إلا لذنوب سبق من العبد، وأول هذه الذنوب فراغ القلب من الاشتغال بالطاعة، وهذه من الأمور الدقيقة التى يجب التنبيه إليها، وهى لا تكون إلا من العبد وهى ذنب عدى نتج عنه ذنب وجودى هو اشتغال القلب بالمعصية بعد فراغه من الاشتغال بالطاعة. وإذا تدبر الإنسان ذلك علم أن ما به من نعمة فمن الله فيشكر الله من النعمة ويستغفره من المعصية فيزيد الله هدى ويبذل سيئاته حسنات. ويكون العبد فى حياته متقلباً بين شكر الله على نعمائه واستغفاره من معاصيه. وهذه هى حياة المؤمن أن يحيا لله ويحب الله ويغض الله. والآية الكريمة إذا كانت جمعت بين الحسنه والسيئة فى قوله: "كل من عند الله" فإن ذلك ليعلم المؤمن أن الكل لا يخرج عن قضاء الله الكونى. ولكنه فرق بينهما حيث نسب السيئة إلى النفس لينبه إلى هذا الفرق الدقيق وهو أن السيئة لا تكون إلا من نفس الإنسان ولسبب فراغها من معنى الهداية.

ثانياً : إن الحسنة يضاعفها الله للبعد إلى سبعمائة ضعف ويثيب على اهتم بها والعزم عليها بخلاف السيئة فلا يضاعفها ولا ينميها ولا يعاقب على اهتم بها ومحورها بالتوبة وبالمصائب المكفرة وكما يقول تعالى: ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ فكانت الحسنة أولى بأن تضاف إليه سبحانه والسيئة أولى أن تضاف إلى النفس.

ثالثاً : إن الحسنة لا يوجد وجه من وجوه تحققها في الخارج إلا ويصح إضافته إلى الله تعالى فهو محسن بها من كل وجه، بخلاف السيئة فإنها تقع من العبد والله كاره لها غير راض عنها، كما أن النعمة إذا وقعت فهي من إحسان الله إلى العبد أما المعصية فلا تكون إلا لسبب تقدم من العبد ويخلقها الله لحكمة، وهي باعتبار تلك الحكمة خير وباعتبار سببها السابق من العبد عدل. وهذان الوجهان هما جهة تعلق القضاء الكوني بالسيئة أو المعصية والسيئة باعتبار هاتين الجهتين خير لا شر فيها لأنها تقدمها سببها الموجب لها من العبد فصارت لأجله عدلاً والعدل خير لا شر فيه. كما أن القضاء لا يتعلق بشيء إلا لحكمة يعلمها الله تعالى وقد نجعلها نحن لقصور علمنا، وتحقيق ما فيه الحكمة خير لا شر فيه. وإذا كان فيها شر يصيب العبد فهو شر جزئي إضافي لا ينسب إلى الله وإنما ينسب إلى العلة الفاعلة ، وهي نفس العبد، فهي التي أغوت بفعل المعصية وهي التي تتألم بعقابها. ومن هنا كان صلى الله عليه وسلم يقول في دعائه "الخير بيدك والشر ليس إليك" (١). والسيئة تضاف إلى النفس لأنها قد فعلتها لا لحكمة ولا لغرض ينفع ولم يقصد العبد من فعل السيئة خيراً.

رابعاً : إن الحسنة التي يفعلها العبد أمر وجودى يصح إضافته إلى الله، وإتيان العبد لها يدل على معنى وجودى قائم بالنفس وهو إيمانه بها وحبها واشتغال نفسه بطلبها، لأن الحسنة أما فعل مأمور به أو ترك محذور منهى عنه، وترك الإنسان للسيئات إنما حصل لمعرفته بأنها سيئة وإنما سبب البلاء في الدنيا والعذاب في

(١) ورد الحديث في ابن حنبل ١٣٤/٢، ط دار المعارف، مسلم "كتاب صلاة المسافرين وقصرها باستدعاء"

الآخرة فيقوم في نفسه معنى وجودى هو بغضه لها وكرهاتها فتشتغل نفسه عنها. كما أن معرفته بالحسنات كالعدل والصدق وغير ذلك يكون أيضاً لأمر وجودية قائمة بالنفس هي حب ذلك وطلبه الاشتغال به. ولهذا فإن الإنسان يثاب على ترك السيئات إذا تركها كرهاً لها كافاً نفسه عنها. وهذا هو المعنى الوجودى الذى يثيب الله العبد عليه إذا قام بنفسه، أما مجرد ترك السيئات من غير معرفة بها ولا كراهة لها كأن لم يخطر على قلبه إنها سيئة محظورة فلا يثاب على هذا الترك وإن كان يحمد على ذلك في الدنيا، وتكون السيئة في حقه كالطفل الذى لم يقم في نفسه معنى وجودى يحمله على الكف عن القبائح، وكذلك فعل الحسنات فإن المرء لا يثاب على فعلها إلا إذا كان ذلك التحرك المعنى وجودى قائم بالنفس يحمله على فعله حباً فيها وطلباً لها وامتناناً للأمر بها أما لو فعلها بدون هذه القصود وتلك المعاني فإنه لا يثاب عليها. وهذا يؤكد لنا دور النية وأهميتها في إتيان الفعل كما قال صلى الله عليه وسلم "إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى" وهذا بالتالى يضع لنا الحدود الفاصلة بين فعل العبد رياء وسمعة وبين فعله لله، فالله لا يثيب ولا يعاقب إلا على هذا المعنى الوجودى القائم بالنفس أما مجرد الفعل أو الترك بغير قيام هذه المعاني في النفس التى تدعو إلى الفعل أو الترك فهذا لا يثاب عليه ولا يعاقب.

والإنسان لا يفعل السيئة إلا لجهله بعواقبها وطغيان عامل الشهوة والهوى على عامل الإيمان والهدى ولو قام في النفس العلم النافع بضرر السيئة ونفع الحسنة لقضت النفس بفعل الحسنة وترك السيئة فيكون كما قال تعالى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(١) لأن العلم بعواقب الأمور هو الذى يحمل النفس على محبة الحسن وفعله وكرهه القبيح وتركه، لكن النفوس لما كانت حية متحركة ومتحولة فإن سعادتها تكون بتحريكها نحو ما ينفع، فإذا اهتدت بهدى الله وعرفت الحق وتحركت نحوه فذلك هو المعنى الوجودى الذى يثاب عليه، ولكنها إذا لم تهتد ولم تعرف الحق فذلك أمر عدمى.

هو فراغ النفس من معنى الهداية. وهذا الأمر العدمي لا ينسب إلى الله حتى يقال أن الله فاعل السيئة بالعبد أو أجبره عليها. وإنما ينسب إلى النفس لإهمالها وعدم اشتغالها بأسباب الهداية التي منحها الله لها. وهذا تولد عنه فعل السيئات كما سبق. ومن هنا صح نسبة السيئة إلى النفس من كل وجه.

خامساً : أن ما يجرى به القضاء على العبد من الذنوب الوجودية كارتكاب الموبقات والفواحش. فإن ذلك يكون عقوبة للعبد على ترك الحسنات التي خلق لأجلها وفطر على محبتها، فلما لم يفعلها وهو مخلوق لأجلها عاقبه الله عليها بأن زين له فعل السيئات ، فكان تسليط الشيطان عليه وتزيينه له فعل السيئات هو إلهام الله هذه النفوس فنجورها. وكل هذا يرجع إلى عدم الاهتداء وهذا لا ينسب إلى الله حتى يقال أن الله فاعله بل هو من ظلم النفوس لأصحابها، وهذا الموقف يتضمن أمرين :

الأمر الأول : ظلم النفس صاحبها بعدم الاهتداء وفعل الحسنات، وهذا لا يصح نسبته إلى الله لأن الله قدر فهدى.

الأمر الثاني : ظلم النفس صاحبها بفعل السيئات. وهذا من فعل العبد باختياره فلا ينسب إلى الله. ومن تأمل آيات القرآن الكريم تبين له أن عامة ما يذكره الله في خلق المعصية أو الكفر يجعله عقاباً للعبد على ذنب تقدم كما قال سبحانه "فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم" وأما من يخل واستغنى وكذب بالحسن فسيسره للعسرى، وهذا ورد في القرآن كثيراً.

وإذا فهمت هذه القضية حق فهمها فإنها تبطل كلام الأشاعرة الذين يقولون أن الله يخلق الكفر والمعصية ويعاقب عليهما لا لسبب ولا لحكمة.

سادساً : أن السيئة خبيثة لا تحل إلا بالنفوس الخبيثة، والنفس الخبيثة لا يناسبها ولا يحل فيها إلا العمل الخبيث. والنفس لما أعرضت عن هدى ربها واشتغلت بفعل ما يكره كان خلق الطاعة فيها بعدما ضلت وضعا للشئ في غير موضعه اللائق به.

وهذا ظلم، كما أن خلق السيئة في النفوس التي اهتدت وأذعنت وضع للشئ في غير موضعه وهو ظلم أيضاً.

فيجب أن يتره الله عن هذا وذاك. فمن أراد أن يجعل الجاهل معلماً للناس أماماً لهم، وأن يجعل الجبان العاجز قائداً للجيش إماماً فيهم فقد وضع الأمور في غير موضعها اللاتق بها ويكون بذلك قد ظلم القائد والرعية معاً.

وبهذه الفروق يتضح لنا أن الحسنه من الله والسيئة من النفس وأنه لا حجة فيها للمعتزلة ولا للأشاعرة^(١). على السواء

نشأة القول بالجبر في الإسلام:

تكاد تجمع كتب المعتزلة على أن معاوية بن أبي سفيان هو أول من شجع القول بالجبر في الإسلام، فحين استولى على الخلافة من علي وأبنائه من بعده، لم يجد حيلة يستدر بها عطف الجماهير ويكسب بها موالاتهم مثل حيلته في القدر لأن الرعية لم تكن تأتمر بأمره ولم يستطع معاوية أن يقيم لهم حجة شرعية مقبولة يؤيد بها خلافته إلا الاحتجاج بالقدر، فمن أنكر خلافته فهو منكر لقضاء الله معترض على ما قدره الله وأرادته، أزلاً، وهو بذلك يعد خارجاً عن الإسلام يجب استحلال دمه ومحاربه، وقال قولته المشهورة "لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره"^(٢). وكان إذا تحدث إلى جالسيه عن محاربه العدو أو انتصاره عليه يقول لهم: رأيتم ما صنع الله. فيضيف ذلك إلى الله تعالى وإرادته يستدعي بذلك إلى تقوية باطله. كما ينقل عبد الجبار عن معاوية أنه كان يقول: أنا خازن من خزان الله تعالى. أعطى من أعطاه الله تعالى وأمنع من منعه الله تعالى. ولو أراد الله أمراً لغيره. ويقول أبو علي الجبائي: وحدث من ملوك بني أمية بمثل هذا القول. وكان معاوية إذا خطب في أهل العراق يقول لهم: يا أهل العراق أتروني قاتلتكم على الصيام والصلاة والزكاة وأنا أعلم

(١) انظر في ذلك: رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية، تفسير ابن تيمية ١٤/٢٦٥-٣١٤، الحسنه والسيئة ٤٠-

١٠١، شفاء العليل ٢٣٥-٢٣٧.

(٢) فضل الاعتزال: ١٤٣.

أنكم تقومون بها وإنما قاتلتكم على أن أتأمر عليكم. وقد أمرني الله عليكم^(١). ومعاوية يجعل إمارته على المسلمين قضاء وقدراً لا مفر للمسلم من قبوله . فإذا عصى أو تمرد فإنه بذلك لا يعصى معاوية وإنما ينكر القضاء الإلهي الذي جعل خلافة معاوية حتماً على المسلمين، ومن أوجب الخليفة أن يدافع عن دين الله وقضائه، وهكذا أراد المعتزلة أن يصوروا لنا بني أمية على أن القول بالجبر إنما نشأ في دولتهم، وفي أهل الشام خاصة وأنهم حاولوا بذلك أن يستذلوا رقاب العامة من الناس لتثبيت ملكهم ، وهذه القضية تكاد تكون محل إجماع بين رجالات المعتزلة، غير أني لم أجد - فيما قرأت - أن أحداً أرجع القول بالجبر إلى بني أمية إلا المعتزلة ومن نقل عنهم من المؤرخين الذين تأثروا بفكرهم، كما أن هناك جماعة من المستشرقين حاولوا إرجاع نشأة القول بالقدر في الإسلام نفيًا وإثباتًا إلى مؤثرات خارجية كاليهودية والمسيحية مثلاً، فالمستشرق الإيطالي "ملينو ١٨٧٢-١٩٣٧" يحاول إرجاع هذه القضية إلى تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غير مباشرة ويقول: كان بعض المتكلمين الأوائل قد بدعوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق يبحثون القدر ويحاولون أن يفسروه. بمعنى يوافق اختيار الإنسان وحيثه في أفعاله حتى يمكن تبرير الثواب والعقاب^(٢). كما أخذ بهذا الرأي فون كرىمر في كتاب الغارات الحضارية على العالم الإسلامي^(٣)، غير أن هذا الرأي الذي يذهب إليه نلينو يناقض ما صرح به قبل ذلك من أن "المسائل الكلامية في القرنين الأول والثاني للهجرة نشأت كلها تقريباً عن اختلافات في تفسير عبارات وألفاظ وردت في القرآن، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائماً تقريباً المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل. ولفظ قدر ذو أصل قرآني واضح لا سبيل لنكرانه" ويذهب أيضاً كل من سيرتوماس، وأرنولد إلى أنه "من المحتمل أن تكون القدرية، والقائلون بالإرادة الحرة من المسلمين قد استعاروا نظريتهم في حرية الإرادة من المسيحية مباشرة"^(٤). وسار في هذا

(١) فضل الاعتزال : ١٤٣، المغني ٤/٨.

(٢) بحوث في المعتزلة : كولو الفونسو نلينو: ٢٠٢ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ترجمة د. عبدالرحمن بدرى ط النهضة سنة، ١٩٤٠.

(٣) ط ايتك سنة ١٨٧٣ ص ٣٦، ٧، ٨: نقلاً عن التراث اليوناني هامش ٢٠٢، ٢٠٢.

(٤) أرنولد : الدعوة إلى الإسلام: ٩٢، ترجمة الدكتور حسن إبراهيم، عبدالمجيد نعمان، ط القاهرة سنة ١٩٥٧.

الاتجاه زهدى جار الله في كتابه عن المعتزلة حيث أرجع آراءهم في الحرية والإرادة والاصلاح إلى التأثير المباشر بالمسيحية^(١). وخاصة يحيى الدمشقي، وتودور أبي قرة.

ونجد عدداً آخر من المستشرقين قد بحثوا هذه القضية وعرفوا ما تتميز به المصطلحات الكلامية في البحوث الإسلامية ويتخذ من تمايز هذه المصطلحات دليلاً على أن التراث الإسلامي في عصره الأول لم يتأثر كثيراً بالفلسفات الأخرى. ومن هؤلاء الباحث الألماني "وتوبريتزل"، وهو عندما يتحدث عن اللغة والمصطلحات في كتابي الانتصار للخياط ومقالات الإسلاميين للأشعري يقول: أن ما يلاحظ من أن لغة كتاب الانتصار والمقالات غير فلسفية، وأيضاً ما يلاحظ من أن الثروة الفكرية للمتكلمين في الإسلام بحسب هذين الكتائين يظهر لنا أن الاعتماد على الفلسفة اليونانية أقل احتمالاً.. فعلى الرغم مما يبدو من أن المصطلحات الكلامية هي عين ما يقابلها في الفلسفة اليونانية فإنه يتبين من البحث الدقيق أن هناك فوارق كبيرة^(٢). غير أن الاتجاه السائد بين المهتمين بالفلسفة الإسلامية من المستشرقين هو أن قضية الحرية الإنسانية أو القول بالقدر إنما نشأ في الإسلام بسبب تأثير اللاهوت المسيحي، وخاصة في بلاد الشام.

وما يذهب إليه المستشرقون في هذه القضية لا أساس له من الصواب إذا علمنا أن قضية القدر والبحث في مصير الإنسان عموماً قد أثرت منذ عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وثار حولها جدل بين الصحابة وتوجهت الاستفسارات حولها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم قبل عصر الأمويين بكثير، وهذا بالطبع يطل ما يذهب إليه المعتزلة من أن القول بالجبر إنما نشأ على يد معاوية ابن أبي سفيان وأخذ به أبنائه من بعده. ولست بهذا أشك في أن الأمويين قد قالوا بالجبر أو استغلوه في صالح سياستهم ولكنني أشك الشك كله في صحة القول بأن معاوية هو أول من قال بالجبر في الإسلام. ولعل هذا القول من المعتزلة كان سنداً ودليلاً لبعض المستشرقين فيما ذهبوا إليه من تأثيرات

(١) زهدى جار الله: المعتزلة ٢، ٢٦، ٧٥، ط القاهرة سنة ١٩٤٧.

(٢) مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين في الإسلام: ١٢٧ (ذيل لكتاب مذهب اللذة عند المسلمين) ترجمة د. أبو ريدة، ط القاهرة سنة ١٩٤٦ نقلاً عن محمد عمارة (المعتزلة مشكلة الحرية): ١٥.

مسيحية على نشأة القول بالجبر في الإسلام ذلك أن معاوية بن أبي سفيان كان قد أخذ بعض كتاب له من المسيحيين ومن رجال اللاهوت المسيحي، ولعل هذا هو المدخل إلى القول بالأثر المسيحي في إثارة هذه المشكلة في الإسلام.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن المعتزلة قد مالوا بولائهم السياسي إلى أهل البيت العلوي، فواصل بن عطاء، وهو أمام المعتزلة - قد تربى في بيت محمد بن الحنفية ولهل من ثقافته وأخذ عنه العلم وأصول المذهب المعتزلي كما أشار إلى ذلك القاضي عبد الجبار في ذكره للسند الذي أخذ عنه أصول المعتزلة. فيقول أن واصل بن عطاء أخذها عن أبي هاشم محمد بن الحنفية وهو عن أبيه علي بن أبي طالب^(١). وطالت ملازمة واصل لابن الحنفية حتى قيل من أراد أن يعرف فضل محمد في العلم فليُنظر إلى أثره في واصل ابن عطار^(٢) كما أن ولاء الشيعة للمعتزلة أصبح حقيقة لا تنكر، وخاصة بعد ظهور كثير من تراث الشيعة الزيدية الذي يؤكد أن الشيعة قد أخذوا بأصول المعتزلة حول قضيتي العدل والتوحيد. وبين يدي الآن رسائل كثيرة منها المصور والمطبوع من تراث الشيعة وكلها تؤكد هذه الحقيقة، وخاصة رسائل الشريف المرتضى، أبي القاسم الرس ويحيى بن الحسين، ويحيى بن حمزة العلوي. فهناك ولاء متبادل بين المعتزلة والشيعة. وهذا الولاء قد يفسر لنا ما يذهب إليه المعتزلة من أن الأمويين - خاصة معاوية - هم أول من قال بالجبر في الإسلام. وسنأتي الآن على ما يناقض هذه الفكرة من تراث المعتزلة أنفسهم، وإذا ثبت بطلان دعوة المعتزلة فإن هذا يبطل بالتالي ما تقوم عليه دعاوى المستشرقين في أن نشأة الجدل حول هذه القضية يرجع إلى تأثر العلماء المسلمين باللاهوت المسيحي في عصر بني أمية وفي الشام خاصة.

أن أول من قال باسناد فكرة الجبر إلى معاوية هو أبو علي الجبائي شيخ المعتزلة المتوفى سنة ٣٠٣هـ وتناقلها عنه المعتزلة طبقة بعد طبقة عن طريق القاضي عبد الجبار

(١) شرح الأصول الخمسة : ٢٤ هامش : ١ نقلاً عن أول ورقة من شرح الأصول الخمسة بتعليق أبي محمد الفرزاذي، مصورة بدار الكتب (٢٧٧٩٩) ب.

(٢) فضل الاعتزال : ١٣٤.

وأبي القاسم البلخي وغيرهما^(١). من المعتزلة. وأبو علي الجبائي قد تلقى أصول في الكلام عن أبي يعقوب فعن عثمان الطويل فعن أبي الهذيل العلاف وهو عن واصل بن عطاء فعن محمد الحنفية، فالسلسلة تنتهي إلى الشيعة في أصلها الأول. وهذا قد يقوى ما لدينا من شك في نسبة هذا القول إلى معاوية فالصراع كان محتدماً بين الأمويين والعلويين حول الخلاف. ولا شك أن هذا الصراع قد يتولد عنه أمثال هذه الاتهامات من المعتزلة إلى الأمويين ولاء منهم لبني علي. وإذا نظرنا إلى ما ينقله المعتزلة عن السلف حول هذه القضية تأكد لنا صحة ما نقوله من أن بني أمية لم يكونوا أول من تكلم عن الجبر وأن القضية كانت مثار جدل منذ عصر الرسول، وهذا يتأكد صحته من ثلاثة وجوه:

أولاً: ينقل القاضي عبد الجبار في كتابه المغني عن الحسن البصري في تفسير قوله تعالى: "وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل أن الله لا يأمر بالفحشاء" إنه قال: إن الله تعالى بعث محمداً صلى الله عليه وسلم إلى العرب وهم قدرية بحيرة، يحملون ذنوبهم على الله، ويقولون أن الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحملنا عليه وأمرنا به. فقال جل وعز: وإذا فعلوا فاحشة.. أتقولون على الله ما لا تعلمون^(٢).

وهذا يوضح لنا أن القول بالجبر لم ينشأ عن بني أمية. ولم يكن معاوية هو الأول من قال بالجبر كما ذهب الجبائي. بل ذلك كان موجوداً فيما قبل الإسلام وكان مما يحتاج به العرب في شركهم ومعاصيهم وأن الله قد أبطل احتجاجهم به في القرآن.

ثانياً: ثبت بالأحاديث الصحيحة أن الرسول صلى الله عليه وسلم خرج على أصحابه يوماً وهم يتناقشون في القدر. يقول الحديث "فكأنما فقع في وجهه حب الرمان" لشدة غضبه، وقال لأصحابه: إنما هلك من كان قبلكم لكثرة اختلافهم^(٣)، وقد ثبت من طرق عدة وجاء في الصحيحين عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه

(١) انظر: المغني: ٥٤/٨ فضل الاعتزال: ١٤٣.

(٢) المغني: ٣٢٩/٨-٣٣٠.

(٣) ورد الحديث في ابن ماجة (المقدمة) ابن حنبل ١٧٨/٢.

قال: كنا مع رسول الله صلى وسلم يقيع الغرقد في جنازة فجعل ينكت بمحصرة كانت في يده وهو يقول: ما منكم من أحد ألا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة. فقالوا يا رسول الله أفلا نتكل على الكتاب وندع العمل؟ قال: أعلموا فكل ميسر لما خلق له. أما من كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة وأما من كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة. ثم قرأ فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى^(١). وفي الصحيح أيضاً أنه قيل يا رسول الله: أعلم أهل الجنة من أهل النار؟ فقال: نعم. فقيل له: ففيم العمل؟ قال: أعملوا فكل ميسراً لما خلق له^(٢).

وفي دواوين الأحاديث الصحيحة أبواب كاملة وردت في الأحاديث التي حدث بها الرسول في القدر. وهي كلها تشير إلى حقيقة لا تقبل الشك هي أن مشكلة القدر كانت مثارة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه قد أجاب فيها بكثير من الأحاديث. وهذا يبطل قول المعتزلة في نسبة نشأتها إلى بني أمية.

ثالثاً: يستدل المعتزلة أنفسهم على مفهومهم للقدر بمواقف حاسمة للخلفاء الراشدين حول قضية القدر وكلها وقعت قبل عصر بني أمية. فلقد روى أن عمر بن الخطاب جيء له بلص سرق. فسأله عمر: لماذا سرت؟ فقال: يا أمير المؤمنين إنما كان ذلك بقضاء الله. فأمر عمر بقطع يده وضربه. فستل عمر في ذلك، فقال: أمرت بقطع يده لسرقته، وأمرت بضربه لكذبه على الله. وفي رواية أخرى أن اللص قال له: إنما كان ذلك بقضاء الله، فقال له عمر: وأما أقطع يدك بقضاء الله.

فالسارق هنا يحتج بالجبر على سرقته وأن القضاء قد جبره على ما فعل. وهذا كان في عهد عمر بن الخطاب.

(١) ورد بحديث في البخاري، كتاب القدر، باب وكان أمر الله قدراً مقدوراً.

(٢) ورد في البخاري كتاب في القدر (باب جف القلم بما هو كائن).

كما أن القضية نفسها أثبتت في عهد علي بن أبي طالب على مستوى آخر في موقعة صفين، ذلك أن علياً لما أنصرف من موقعة صفين قام إليه شيخ فسأله: يا أمير المؤمنين.. أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال علي عليه السلام: والذي خلق الحبة وبرأ النمسة ما هبطنا وادياً ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر.

فقال الشيخ: عند الله أحسب عنائي.. مالى من الأجر شيء.

فقال علي: بلى أيها الشيخ.. عظم الله لكم الأجر في سيركم.. ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين.

فقال الشيخ: كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا إلى ما نحن فيه. وعنهما كان مسيرنا؟

فقال علي: لعلك تظن قضاء واجبا وقدرأ حتماً. لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ولما كانت تأتي من الله لائمة مذنب ولا محمداً محسن.. أن الله تعالى أمر تخييراً وهي تخديراً ولم يكلف مجبراً ولا بعث الأنبياء عبثاً. ذلك ظن الذين كفروا.

فقال الشيخ: وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقاتا؟

فقال علي: أمر الله بذلك وإرادته، ثم تلا قوله تعالى: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه"^(١).

وتكلم في نفس المشكلة عبد الله بن عمر . فلقد سأله جماعة فقالوا له: أن أقواماً يسرقون ويقتلون النفس ويقولون قد كان ذلك في علم الله فلم نجد بداً منه. فقال ابن عمر: سبحان الله العظيم. قد كان في علم الله أنهم سيفعلوها ولم يحملهم علم الله على

(١) وردت هذه القصة في كثير من كتب المعتزلة، أنظر على سبيل المثال: طبقات المعتزلة : ٢٣-٢٤، المغني: ٣٢٩/٨، وانظر كذلك رسالة القضاء والقدر لابن كمال باشا مصورة بدار الكتب رقم (٣٨٩) بجامع ١٥ (أ) ١٦- (أ)، كما جاءت القصة في نهج البلاغة: ٣٧٥، ط القاهرة سنة ١٩٦٨، واعتمدت فيما نقلته على رواية عبد الجبار في طبقات المعتزلة.

فعلها. وكذلك تكلم فيها ابن عباس والحسن ابنا علي. والمعتزلة ينقلون نصوصاً عن هؤلاء جميعاً في القدر لتأكيد فكرهم عن العدل الإلهي وأن السلف قد أخذ برأيهم في نفى القدر الحتمي. ولكن هذه الروايات جميعاً تهدم فكرة المعتزلة في أن معاوية هو أول من قال بالجبر في الإسلام. كما صرح بذلك أبو علي. كما تهدم فكرة تأثير المعتزلة أنفسهم باللاهوت المسيحي في نشأة هذه المشكلة وفي قولهم بالحرية الإنسانية.

وهناك روايات تتردد كثيراً في كتب السلف أمثال ابن تيمية وابن القيم وابن الجوزي وأحمد بن حنبل وكلها تفيد أن المعتزلة أخذوا قولهم في القدر عن معبد الجهني الذي كان قد أخذها عن رجل يسمى "سوسيه أو سيوسيه" كان مسيحياً فأسلم ليبيث سمومه بين المسلمين. وأخذ هذه المقالة عن معبد غيلان الدمشقي وانتشرت بسببه بين المسلمين. وكانت أول بدعة ظهرت في الإسلام ثم انتشرت في الحجاز والشام والعراق والبصرة بسبب اهتمام المعتزلة بمبدأ الحرية والقول بنفي القدر^(١).

(١) انظر شذرات البلاتين من كلمات سلفنا الصالحين : ٢٤٢، شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون لابن نباته : ٨٢-٨٥، ط بولاق، الشريعة للأحرسي: ٢٤٢، نط أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٥٠.

موقف الأشاعرة من مشكلة القضاء والقدر

أولاً معنى القضاء والقدر وعلاقته بأفعال الإنسان:

ترتبط مشكلة القضاء والقدر عند الأشاعرة بموقفهم من قضية أفعال العباد وتحديد موقفهم من معنى القضاء يوضح لنا بالتالى رأيهم فى حرية الإنسان فى أفعاله، والذى يهمنى الآن هو بيان رأيهم فى الجانب الميتافيزيقى من هذه المشكلة فقط.

ويرتبط موقفهم من القضاء والقدر من جانب آخر بموقفهم من الإرادة الإلهية المطلقة التى تريد الخير كما تريد الشر تحقيقاً لمعنى إطلاقها وتحررها من القيد والشرط فالله يريد لكل ما يحدث وغير يريد لكل ما لم يحدث فهو لم يرد إيمان الكافر لأنه لم يقع وأراد كفره حيث كان ووقع.

ويتصل من جانب ثالث بموقفهم من الحكمة الإلهية أو الغاية المقصودة من الفعل الإلهى الذى لا يخضع عندهم لغاية أو هدف، كما تتصل أيضاً بفكرهم عن العدل الإلهى فى الكون حيث يفعل الله ما يشاء فى ملكه فقد يعذب الأنبياء ويثبت العصاة والفساقين إذا شاء وإذا فعل ذلك فلا يعد ظلماً لأنه يتصرف فى ملكه وليس فى ملك غيره، وهذه الأمور لا يمكن الفصل بينها إلا فى الدرس ومنهج الكتابة والتصنيف فقط، أما فى واقع الأمر وفى الخارج المحسوس فلا يمكن الفصل بينها، فهى كلها تتصل ببعضها وتتعاون فى إبراز الأمر الإلهى أو القضاء الكونى إلى حيز الوجود الخارجى لتحقيق حكمة مقصودة وغاية مطلوبة.

والقضاء الإلهى عندهم يتعلق بأفعال العباد على معنى الإرادة المطلقة لها والمشئمة العامة لكل ما كان منها وخلقها، وتقديرها ، لذلك كان كل ما قضاه الله على العباد أولاً حتم الوجود لا محيص للإنسان عنه، فمعنى أن الله قضى المعصية على العبد أنه أرادها أو شاءها وليس أمر بها وشرعها، ومعنى الرضى بقضاء الله أنه لا يعترض على

الحكم السابق والقضاء الأزلى فيرضى بخلقه تعالى الذى هو قضاؤه الأشياء، ولا يرضى بخلق المذموم والقيح ولا يحبه ديننا ولا شرعاً^(١).

ويقتررب تقسيم الأشاعرة لمعنى القضاء من المعتزلة وتكاد تكون معانى اللفظ واحدة فى هذه التقسيمات السابقة عند الطرفين، لكن المراد يختلف تماماً عند كل منهما عن الآخر. فالأشاعرة لم يتكلموا إلا عن القضاء الكونى الواجب النفاذ، ولم يعرفوا غيره وهو لا تعلق له بالتكاليف الشرعية ولا بأفعال العباد بينما يتحدث المعتزلة عن القضاء الدينى الذى يتعلق بالتكاليف الشرعية وهو مبني على الاختيار ولا يحمل معنى الجبر والإلزام. ولقد أخطأ الأشاعرة حين جعلوا أفعال العباد من متعلقات القضاء الكونى فنفوا اختيار العبد وأثر قدرته فى فعله، كما أخطأ المعتزلة حين قصروا حديثهم على القضاء الدينى فقط فأبطلوا أثر القضاء الكونى والمشية الإلهية العامة.

موقف الغزالي :

وفى حديث الغزالي عن القضاء الإلهى نجد أنه يجعل الحكم الإلهى السابق بمثابة التدبير العام الذى يقوم على أساسه صلاح الكون وانتظام أحواله وربط أسبابه بمسبباته بحيث يؤدي هذا النظام المحكم إلى غاية مقصودة. ويتفرع من هذا التدبير السابق القضاء والقدرة، وتدبير أصل الأشياء ووضع الأسباب وكيفية توجيهها إلى مسبباتها هو حكمه، ونصيب الأسباب الكلية الثابتة المستقرة التى لا تزول ولا تحول كالأرض والجبال والأفلاك وحركتها متناسبة الدائمة التى لا تتغير ولا تبدل إلى يوم القيامة هو قضاؤه.

وتوجيهه هذه الأسباب إلى مسبباتها وسوقها إلى غايتها بحركتها المتناسقة المحدودة لحظة بعد لحظة هو قدره، وعلى ذلك فيكون الحكم الإلهى السابق هو التدبير الكلى لوضع الأشياء وضعاً مناسباً خاصاً بحيث يمكن توجيهها على غايتها حسب المشية العامة، والقضاء هو الوضع الكلى العام للأسباب الكلية وجعلها بحيث تكون أسباباً لمسببات مختلفة تنتج عنها فى ظروف مختلفة. والتقدير أو القدر هو توجيه هذه الأسباب

(١) الأنصاف للباقلان : ١٦٦-١٦٧.

الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة بقدر معلوم وفي وقت معلوم بحيث لا يزيد ولا ينقص عنه ولا تتقدم ولا تتأخر لحظة عن قدرها . ولهذا فلا يخرج شيء من أشياء هذا الكون عن قضائه وقدره^(١).

والقضاء يتعلق بنوعين من الأفعال الوجودية في الكون:

النوع الأول : أفعال الله تعالى الظاهرة والباطنة في عبادته وكونه بعامه التي عبر عنها بقوله تعالى: "إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون".

النوع الثاني : أفعال العباد سواء ما يتصل منها بعلاقة العبد بربه كالطاعات المختلفة أو المعاصي وما يتصل منها بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

وما دام القضاء قد تعلق بشيء من ذلك فلا بد من وقوعه لأن ما جرى به القضاء أولاً فهم حتم الوقوع. وكما جرى القضاء بتقدير أفعال العبد بنوعيتها فقد جرى أيضاً بتقدير الأشياء كما وكيفاً بحيث يلزم عن الكم المعين أو الكيف المعين مسببات ونتائج معينة تكون هي أيضاً أسباباً لأشياء أخرى غيرها وهكذا بحيث يكون هناك ارتباط واتصال بين أشياء هذا الكون بدلاً من الانفصام والافتراق، ونستطيع أن نميز الآن بين ثلاث مراحل من القضاء العام عند الغزالي:

المرحلة الأولى : مرحلة التقدير العام للأشياء وخلقها على كيفية معينة وخصائص متميزة بحيث يمكن الاستفادة منها بقدر الإمكان كما قال سبحانه ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾^(٢). مثل جعل العينين في مقدم الرأس، واختصاص مائها بدرجة ملوحة معينة لتحفظ العين من الآفات.

المرحلة الثانية : وتختص بتقدير الأشياء كما وكيفاً على مقادير معينة بحيث يلزم منها أشياء أخرى بالضرورة مثل الماء إذا وصلت درجة حرارته إلى نسبة معينة فإنه يتحول إلى بخار، والهواء إذا وصلت درجة برودته إلى نسبة معينة فإنه يتحول إلى ماء.

(١) انظر المقصد الأسنى : ٥٥.

(٢) يس : ١٢.

كما قال سبحانه ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾^(١)، ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(٢).

المرحلة الثالثة : وتختص بتقدير الطبائع والخصائص والصفات المعينة اللازمة لإنتاج أشياء أخرى معينة، كاختصاص النار بالحرارة التي يلزم عنها الاحتراق واختصاص الأكل بالشبع الذي يلزم عنه الاغتذاء واختصاص العناصر الأولية والمواد المختلفة كل بخصائصه وصفاته المميزة له التي قد يلزم عنها بالضرورة أشياء أخرى إذا أضيفت إلى غيرها أو زادت نسبتها أو قلت كما قال سبحانه : "أنا كل شيء خلقناه بقدر".

فالسماوات والأرض والجبال والأفلاك والرياح والنجوم والكواكب كلها أدوات وأسباب كلية مسخرة بحساب معلوم وقدر موقوت لينتج عنها أشياء معينة، كما قال سبحانه ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾^(٣)، ومن عرف هذه الحقيقة فإنه لابد أن يعترف أن كل من في السماوات والأرض خاضع لهذا التقدير العام للأشياء فلا يشذ فعل عن ذلك التقدير العام سواء كان هذا الفعل من أفعال الله أو أفعال خلقه وخضوع جميع الأشياء لهذا التقدير العام هو معنى قوله تعالى ﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾^(٤). فلا يخرج شيء في الكون عن دائرة الأسباب الكلية التي نصبها الله لاستقرار نظام الكون وصلاحيته.

وكان أجدر بالغزالي أن ينتهي من حديثه عن معنى القضاء إلى تقرير نتيجة حتمية تسوق إليها مقدمات الحديث العام عنده عن القضاء وهي تقرير أن الله يفعل لحكمة ويهدف إلى غاية مقصودة وراء هذا التقدير ونصب الأسباب فيجعل بذلك الحكمة الإلهية شاملة كل ما يقع في الكون من أحداث وأفعال إلهية، ولو صرح بذلك لأصاب وجه الحقيقة فيكون قد نزه الله عن فعل العبث وعن ارتكاب الظلم، ولكنه بدلاً من أن

(١) الرعد : ٨.

(٢) الحجر : ٢١.

(٣) فصلت : ١٢.

(٤) مريم : ٩٣.

يقرر تلك الحقيقة التي تؤدي إليها مقدماته بالضرورة يذهب إلى تقرير شمول الإرادة وعموم المشيئة ولكنها إرادة بلا هدف ومشيئة بلا غاية، فيقول: فالله يفعل ما يشاء ولا يبالي ويحكم ما يريد ولا يخلف، وحكمه وقضاؤه لا يخضع لمنطق التعليل والحكمة. فقد قرب الملائكة من غير وسيلة سابقة، وأبعد إبليس من غير جريمة سالفة، وهو يدخل الجنة قوماً ويقول "هؤلاء للجنة ولا أبالي" ويدخل آخري النار ويقول "هؤلاء للنار ولا أبالي"، وهو لم يبعد إبليس من حرمة لجرم سابق، وأن كان أبعده لجرم سبق. فما حمله على هذا الجرم؟ هل ذلك لمعصية سابقة فيتسلسل الأمر إلى مالا نهاية؟

ويقرر الغزالي أن كل عبد يسير إلى فعله الذي قدر له ألا شاء أم أبى والله تعالى خلق أسباب العذاب وأسباب الثواب، وخلق لكل واحد منها أهلاً يسوقه إليه القدر المتفرع عن القضاء الجزم الأزلي فخلق الجنة وخلق لها أهلاً سخرها لأسبابها شأؤوا أم أبوا وخلق النار وخلق لها أهلاً سخرها لأسبابها شأؤوا أم أبوا^(١). لأن العبد وفعله مخلوقان لله وإذا كان الله يمدح الطائع ويذم العاصي فليس ذلك إلا لأن العبد محل للطاعة والمعصية فقط وليس فاعلاً لهما "فأنت وفعلك عطاء من الله تعالى". ومن حيث أنت محل فقد أثني عليك وثناؤه نعمة أخرى منه إليك. فهو الذي أعطى وهو الذي أثني، وصار أحد فعليه سبباً لانصراف فعله الثاني إلى جهة محبته وإذا شكرت الله أو كنت عالماً فأنت موصوف بأنك شاكر وعالم ليس لأنك خالق للشكر والعلم بل إنك محل لهما فقط^(٢). وهذه النعمة التصوفية في حديث الغزالي عن القدر هي التي تسود كتاب الأحياء حيث يرى الغزالي القدر في كل شيء وعند كل فعل.. وهو القدر الكوني القاهر وليس القدر الديني الشرعي الاختياري، وليس الغزالي بدعا في ذلك من بين سائر الأشاعرة فكلهم - كما سبق - لم يعرف في حديثه عن القضاء إلا القضاء الكوني فقط. وكذلك المتصوفة لم يسموا الأشياء إلا في ضوء القدر الكوني القاهر. لذلك كان كل شيء عندهم محبوباً لله ومراداً له فلم يستقبحوا سيئة ولم يستحسنوا حسنة.

(١) الأحياء: ٢٣٥٤-٢٣٠١.

(٢) الأحياء: ٢٣٥٤-٢٣٥٥.

ويقسم الغزالي الأفعال الإلهية الصادرة عن حكم القضاء إلى نوعين من الأفعال حسب المشيئة الإلهية من الفعل :

١- فهناك نوع من الأفعال خلقه الله وأراد منه الوصول إلى غايته وتحقيق هدفه، وهذا النوع هو الذى عبر الشرع عنه بالحببة أو الشيء المحبوب.

٢- وهناك نوع خلقه الله ولم يرد منه إلا مجرد وجوده فقط دون الوصول به إلى غايته وهدفه، وهذا النوع هو ما عبر عنه الشرع بالشيء المكروه .. وكلا النوعين من متعلقات القضاء.

كما ينقسم العباد أنفسهم إزاء هذين النوعين من الأفعال إلى نموذجين من البشر حسبما سبق القضاء لهم من سلوك وأفعال تتعلق بهذا السبب أو ذاك:

١- قسم سبقت له المشيئة الإلهية بأن يستعمله الله في إيقاف حكمته دون الوصول إلى غايتها، ويكون ذلك قهراً في حقهم بتسليط الدواعي والبواعث عليهم فلا يستطيعون عنها حولاً.

٢- وقسم آخر سبقت له المشيئة أولاً بأن يكونوا أسباباً موصلة أو أدوات يستعملها القضاء في توصيل أفعاله تعالى إلى غايتها، وهم الذين سبقت لهم من الله الحسنى. وفعل هذا النوع يكون محل رضى الله تعالى بينما يكون فعل النوع الأول محلاً لغضبه تعالى، والعبد في كلا القسمين ليس إلا محلاً لموضع سخطه أو رضاه على الأفعال التى تجرى على يدي العبد. تظهر على من غضب عليه في الأزل فعل وقضت الحكمة به دون غايتها فلم يتحقق مطلوبها.

وظهر على من إترضاه في الأزل فعل انساقت بسببه الحكمة إلى غايتها وتحقق مطلوبها، والحاصل إنه سبحانه هو الذى أعطى الفعل ثم أثنى على المحل وهو الذى منع الفعل ثم ذم المحل. وكأنه لم يثن في الحقيقة إلا على نفسه وإنما العبد هدف الثناء وهذا كله منه تعالى عن إرادة وحكمة وأمر جزم فاستعير له لفظ القضاء. كما استعير لفظ القدر لترتيب آحاد المقدرات بعضها على بعض. فكان لفظ القضاء إزاء الواحد الكلى ولفظ القدر بإزاء التفضل المتماذى إلى غير نهاية^(١).

(١) انظر : الأحياء : ١٢/٢٢٢٨-٢٢٢٩.

وحديث الغزالي عن القضاء يتقاسمه مزرعان واضحان في مذهبه: مترع أشعري تقليدي يرى أن العبد محل لتنفيذ الفعل الإلهي ووسيلة له وهو لذلك يستحق الثواب والعقاب، ومترع آخر صوفي يرى القدر عند كل فعل ولا يرى أثراً للعبد مطلقاً في شيء من أفعاله، فالله هو الذي أعطى ثم أثني وهو منع ثم ذم، وكلا المتروعين ينبعان من أصل واحد هو رؤية القدر الكوني والقضاء الحتم عند كل فعل. كما يهدفان إلى تحقيق غاية واحدة هي تحقيق فاعلية الله المطلقة لكل شيء. والفكرة السائدة في كل ذلك هي فكرة الحتم والإجبار على كل ما قضاه الله أزلاً وقدره على العباد، وإذا كانت هناك أسباب ووسائل فإن العبد مجبر أيضاً في اتخاذ هذه الوسيلة أو تلك بل أن الدواعي والبواعث النفسية هي أيضاً من عوامل القهر الإلهي للإنسان على تنفيذ ما جرى به القضاء أزلاً خيراً كان أو شراً فلا خيار إذن للعبد في شيء من أفعاله، فمن قدر له أزلاً أنه صائر إلى الجنة فهو صائر إليها شاء أم أبى، ومن قدر له أنه صائر إلى النار فهو صائر إليها شاء أم أبى.

ولا شك أن جميع الكائنات تخضع لسلطان القضاء الكوني ولكن مما لا شك فيه أيضاً أن الله لم يطلب من عباده تنفيذ ما قضاه كوناً ولا أمرهم به ولا تبعدهم بمتعلقاته وإنما تبعدهم بما قضاه ديناً وشرعاً على السنة رسله ونزل به وحيه، وأفعال العباد لا تعلق بها بالقضاء الكوني لأنه من الغيوب التي استأثر الله بعلمها. وحديث الأشاعرة في القضاء الأزلي يجعلون الطاعة والمعصية من متعلقات القضاء الكوني فهي حتمية الوقوع من العبد. وهذا خطأ في الفهم والتصور للمشكلة لأن قضايا التكليف تقوم أساساً على الاختيار الحر من الإنسان، فلا قهر ولا إجبار من القدر ولا عذر لمن يتعلل بذلك في ارتكاب المعصية، والأمر والنهي الشرعيان لا يفسران في ضوء القضاء الكوني لأن هذا يعني سلب قدرة الإنسان وإبطال أثرها في فعله، والإمام علي بن أبي طالب قد لفت نظرنا إلى الفرق بين نوعي القضاء حين سأله الشيخ عن خروجه إلى الشام.. بقضاء الله هو؟ فأجابته علي: لعلك ظننت قضاء حتماً وقدرًا واجباً.. أن الله أمر تحييراً ونهى تحذيراً، ولم يأمر مجبراً على الطاعة كما لم يجبر على المعصية. وتعلق القضاء الكوني ضروري الوقوع كما سبق. فمن الخطأ إذن أن نجعل الطاعة والمعصية من متعلقاته لأن ذلك يلغى

قضية التكليف من أساسها، والأشاعرة لم يتنبهوا إلى الفرق بين نوعي القضاء، ولم يفرقوا بين متعلق كل منهما، لذلك فقد سادت نغمة الجبر مذهب الأشاعرة وإن اختلفت ألفاظ كل منهم في التعبير عنها.

ولقد ربط الاشاعرة بين القضاء الكوني وبين مشيئته تعالى وإرادته من ناحية كما ربطوا بينها وبين محبته من ناحية أخرى، وقالوا كل ما قضاه الله فقد أحبه لأنه لا يقضى ما يكره وما قضاه فلا بد أن يريده لأنه لا يقضى إلا ما يريد، وإذا كانت المعصية والكفرة وألوان الشرور والمفاسد تقع بقضاء الله فهي كلها محبوبة له، وهذا خطأ في التصور أيضاً، لأنه لا توجد آية واحدة أو حديث يدل على أن كل ما قضاه الله فقد أحبه كما لا يوجد نص في الكتاب أو السنة يدل على أن المعصية أو الكفر محبوبة ومرضية لله لأنه قضاه، وإنما العكس هو الصحيح لأن العقل والنقل يدلان على أن المعصية مكروهة والله يكره صاحبها أن لم يقلع عنها، وأن كان القضاء الكوني قد كتبها على العبد فليس معنى ذلك أنه أجبره عليها كما أن هذا لا يعنى أيضاً أن الله يحبها لأنه ليس كل مقضى محبوباً لله إلا إذا كان قد قضاه ديناً وشرعاً. والربط بين القضاء الكوني والمحبة غير صحيح إذ لا علاقة بينهما، وإنما تجتمع المحبة مع القضاء الديني فقط كأن يجتمع في القضاء بالطاعة لأحد من العباد فإذا وقعت منه فإنما بذلك تكون قد قضاه الله كوناً كما قضاه شرعاً ودينياً وهي في نفس الوقت محبوبة لله. أما إذا وقعت المعصية من العبد فيكون الله قد قضاه كوناً ولم يقضها ديناً ولذلك فهي مكروهة لله غير محبوبة له.

ومهما يكن من شيء فإن حديث الأشاعرة عن القضاء لا يعنون به إلا القضاء الكوني الحتم، وهذا هو السر في أن تفسيرهم لأفعال العباد يعيل إلى الجبر أن لم يكن كذلك^(١).

ثانياً : أدلة الأشاعرة :

يقدم الأشاعرة أدلة كثيرة عقلية وعقلية على موقفهم من مشكلة القضاء والقدر، كما يعمدون في الوقت نفسه إلى إبطال حجج المعتزلة وأدلتهم التي استعملوها في تأييد

(١) المباحث المشرقية للرازي : ٢/ ٥١٧-٥١٩، طهران سنة ١٩٦٦.

مذهبهم في القضاء الأزلي، ومن العجيب أن الآيات التي يستدل بها الأشاعرة على رأيهم في القضاء والقدر هي بعينها التي استخدمها المعتزلة قبلهم في تأييد مذهبهم وهو يختلف تماماً عن مذهب الأشاعرة، ولعل فكرة تأييد المذهب والانتصار له كانت سابقة في ذهن الطائفتين وهذا يفسر لنا ما وجدناه في كتبهم من تعسف في التأويل وابتعاد عن روح النص في تخريج الآيات وحملها على غير معناها المراد.

وهذه ظاهرة عامة يلحظها الدارس في كتب المعتزلة والأشاعرة على السواء. فالآيات التي تتحدث عن مشيئة الله المطلقة في خلقه وشمول إرادته مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾^(١)، "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة" إلى غير ذلك من الآيات يحملها المعتزلة على معنى أنه لو شاء أكراههم إلى الهدى لفعل بهم ذلك، فالمشيئة المنفية هنا مشيئة الإلجاء والإكراه.

أما عند الأشاعرة فهي تدل على عموم قدرته تعالى وشمول إرادته لكل الممكنات ولا يجب أن تتعلق بها حكمة أو غاية فهو قد يهدي الجميع كما قد يضل الجميع والكل عنده سواء في تعلقه بالمشيئة. وهذا النوع من الآيات يجعله المعتزلة من المتشابه الذي يجب أن يحمل على المحكم في باب الله "لا يرضى لعباده الكفر" ولا يشاؤه ولا يكره على المعصية أو الطاعة ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٢).

وهذه الآيات محكمة عند الأشاعرة وليست من قبيل المتشابه بل هي محكمة في دلالتها على عموم المشيئة وشمول الإرادة ونفي العلة والغاية لأن الله فعال لما يريد.

أما آيات الهداية والضلال والتوفيق والخذلان والختم والطبع فيستدل بها الطرفان كل على نقيض الآخر. فعند المعتزلة أن الله قد هدى الناس جميعاً ولم يخص عبداً بالهداية دون آخر، فالهداية عامة لجميع الناس، أما الأشاعرة فيجعلون هذه الآيات خاصة في دلالتها على أن الله تعالى قد يضل ويهدي من يشاء له الهداية أو الضلال تبعاً لما سبق به القضاء لهذا الشخص أو ذاك، لأن الله — عندهم — قد خلق قوماً للجنة لسبق القضاء

(١) الأنعام : ٣٥

(٢) الكهف : ٢٩

بذلك، كما خلق آخرين للنار. فأيات الهداية والضلال يحملها الأشاعرة على معنى أن الله يختص بالهداية قوماً بلا سبب كما يختص آخرون بالضلال بلا ذنب سابق. وعندهم أن شمول الإرادة وعموم القدرة والمشيئة لا يتحققان إلا بذلك.

ولقد رأى الأشاعرة أن يستدلوا على مذهبهم بآيات وأحاديث كثيرة منها ما يتصل بالختم على القلوب مثل قوله تعالى: "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب أليم"، ومنها ما يتصل بالدرء لجهنم مثل قوله تعالى: "ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس" ومنها ما يتصل بهداية الناس واضلالهم مثل قوله: "يضل من يشاء ويهدي من يشاء". ولقد ذكر الأشعرى في الإبانة^(١) والباقلاني في الأنصاف^(٢). والجويني في العقيدة النظامية^(٣). كثيراً من الآيات والأحاديث التي يؤيدون بها فكرهم عن القضاء الختم والقدر الملزم.

فالأشعرى قد أورد في الإبانة عديداً من الآيات التي تتحدث عن الهداية والضلال والختم على القلوب ليستدل بها على أن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء بلا قانون ولا حكمة وإنما هي المشيئة المطلقة والإرادة العامة، والجويني يقترب في تصويره لهذه القضية من موقف السلف إلا أنه لم يعرف في حديثه إلا القضاء الكوني فقط، ولقد صرح في العقيدة النظامية بأن إرادة الله من العباد "قد جرت على ما علم لهم إليه صائرون ولكن لم يسلبهم قدرهم ولم يمنعهم مرادهم. فقرت الشريعة في نصاها وجرت العقيدة في الأحكام الإلهية على صوابها"^(٤) وهذا مذهب أهل الحق عنده، فعلم الله السابق لا يحمل معنى الجبر والإكراه لأنه يقع على اختيار العبد لفعله وليس ملزماً له هذا الفعل أو يجبره على اختياره له ولكن الجويني كان قد صرح قبل ذلك مباشرة بأنه "أن سبق للعبد من الله سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل"^(٥)،

(١) انظر الإبانة ٦٢٠-٧٥، ط حيدر آباد سنة ١٩٤٨.

(٢) الأنصاف: ١٥٧-١٦١.

(٣) العقيدة النظامية: ٣٠-٤١، ط الأنوار سنة ١٩٤٨ بتحقيق م الكوثر.

(٤) النظامية: ٤١.

(٥) النظامية: ٤٩.

وهو يقصد بذلك أن القضاء ملزم للإنسان الحكم به أولاً، والجوئى قد أراد أن يثبت لقدرة العبد أثراً أو استقلالاً عن القضاء حين صرح بأن الله لم يسلب العباد قدرهم ولم يمنعم مرأشدهم، ولكنه يناقض بذلك ما صرح به من أن سبق القضاء ملزم للعبد بما حكم به وأن العبد صائر إليه لا محالة. وسر التناقض هنا أنه أراد أن يثبت أثراً للعبد فى فعله وأن يثبت فى نفس الوقت مطلق القدرة وحتمية القضاء، وإثبات إحدى القضيتين يرفع القضية الأخرى^(١). ولو تنبه الجوئى للفرق بين القضاء الكونى والقضاء الدينى لما وقع فى هذا التناقض لأن إثبات إرادة وأثر لقدرة العبد لا يتفق إلا مع القضاء الدينى فقط لأنه مناط التكليف.

ولقد وقع الجوئى فى تناقض آخر حين ربط بين القضاء الذى تحدث عنه، وهو القضاء الكونى، وبين المحبة والرضى، فقال أن كل ما قضاه الله فقد أحبه ورضيه، وهو قد أحب المعصية والكفر لأنه قضاها، وهذا فى غاية البطلان لأن الله يكره المعصية والكفر كما يكره الكافر والعاصى والذى قاده إلى ذلك عدم تفرقه بين نوعى القضاء فظن أن كل ما قضاه الله فقد أحبه، وهذا لا يتفق إلا مع القضاء الدينى فقط فهو الذى يتعلق بما يحبه الله ويرضاه. أما القضاء الكونى فيتعلق بالمعصية وهى غير محبوبة له، والحقيقة أن من لم يفرق بين القضاء الكونى والمحبة لزمه أحد أمرين كلاهما باطل ولا بد له من التزام أحدهما:

١- أما أن يقول بأن الله يحب الكفر والفسوق والعصيان لأنه قضاه وقدره.

٢- أما أن يقول بأن الله لم يقدر ذلك ولم يقضه على العباد لأنه لم يحبه، وقد قال بكل واحدة منهما طائفة، فالمعتزلة قالوا أن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فهو لم يقضها ولم يشأ ذلك، وقالت الأشاعرة أن الله قضى المعصية والكفر والفسوق فهو يحبها ويرضاها ويريدها، وسبب هذا الخطأ يرجع إلى عدم التفرقة بين المحبة والمشيمة أو بين نوعى القضاء لأن المحبة لا تكون إلا مع القضاء الدينى فقط كما سبق بيان ذلك.

(١) انظر ما أشار إليه عن هذا التناقض فى كتابه.

والبغدادى قد قسم الهداية إلى نوعين : عامة وخاصة :

١- أما الهداية العامة فهي حظ جميع المكلفين، حيث أرسل الله الرسل وأنزل الكتب لابانة الحق والدعاء إليه، وهذا النوع يصح إضافته إلى الرسل وإلى كل داع إلى الحق، كما قال تعالى ﴿وَأَلِّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١).

٢- وأما الهداية الخاصة، فهي عبارة عن معنى خلق الاهتداء في القلب فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، وهذا نوع لا يضاف إلى أحد من الخلق بل قد نفاه الله تعالى عن الرسول في قوله ﴿إِنَّكَ لَأَتَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾، ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ﴾ فالنوع الأول شامل لجميع المكلفين ، أما الثاني فهو خاص بمن اهتدى فقط^(٢).

والبغدادى قد أخذ هذا التقسيم لأنواع الهداية من تراث السلف وخاصة من ردودهم على المعتزلة في إنكار الهداية الخاصة بالقلوب، لأنه لا يوجد في تراث الأشاعرة السابقين عليه، كما أن حديث الأشاعرة عن الهداية عموماً لم يقصدوا به إلا النوع الثاني فقط، وهو الخاص بخلق الاهتداء في القلوب، وكان عليهم أن يعرفوا أن النوع الثاني ليس إلا نتيجة لحصول النوع الأول والأخذ به لأن الله لم يخلق الاهتداء في قلب الظالم أو الكافر والفاسق، وإنما يخلق ذلك في قلب من اهتدى بالنوع الأول وأخذ بأسبابه.

فالذى يرزق الهداية الخاصة يكون قد جمع في موقفه بين حكم القضاء الكوني والقضاء الديني معاً، ولم يتأثر متأخرو الأشاعرة بتقسيم البغدادى لأنواع الهداية فلم يفرقوا في حديثهم عنها بين العامة والخاصة، وهذا يدل على أن هذا التقسيم عارض على مذهب الأشاعرة وليس أصيلاً فيه ولو تبه الأشاعرة إلى أهميته لأصابوا الحقيقة في ذلك، لأنه لا يشك مسلم في أن الله يهدي من يشاء ويختص برحمته من يريد، كما أخبر بذلك في كتابه، ولكن ليس ذلك خبط عشواء أو بلا حكمة وقانون كما توعم الأشاعرة فالله لا يضل مهتدياً ولا يطرد من رحمته منياً إليه.

(١) الشورى : ٥٢.

(٢) الفرق بين الفرق : ٣٤٠-٣٤١.

نقد موقف الأشاعرة :

ولقد ظن الأشاعرة أن الله إذا قضى على عبد بالمعصية وعلى آخر بالطاعة فليس ذلك إلا مجرد مشيئة تعالى وتعبيراً عن عموم قدرته وشمولها لكل الممكنات فالمشيئة عندهم عارية عن الحكمة والقدرة خالية عن الغاية والهدف. وهذا خطأ في التقدير لأن الله يستتره عن أن يفعل عبثاً أو يظلم أحداً من خلقه، ولا شك أن إثبات الهداية الخاصة بدون مقوماتها خطأ كإثبات الغايات بدون وسائل والنتائج بدون مقدمات وهذا خلاف ما جرت به السنن الكونية في خلق الله.

ولو تنبه الأشاعرة لخطورة هذا الموقف لعلموا أن ما يذهبون إليه من إثبات الهداية الخاصة فقط يعتبر حجة للعبد على ربه، وهى نفس الحجة التى لجأ إليها المشركون فى قولهم "لو شاء الله ما أشركنا" ولو أنصف الأشاعرة لقالوا أن الله لا يختص برحمته إلا من اهتدى بهدى رسله ولا يهدى إلا من أخذ بأسباب الهداية ومن أعرض عن ذكر ربه فإن الله يسلبه عونه ويمنع عنه رحمته ويدعه إلى نفسه. وهذا يعنى أن الله يهدى من يشاء ويضل من يشاء. فليست الهداية إذن هبات بلا ثمن أو عطايا بلا مقدمات. وإنما القاعدة العامة هى "من يؤمن بالله يهد قلبه" وأما الآيات التى يحتج بها الأشاعرة على القضاء الحتم والقدر الملزم فليست حاسمة فى دلالتها على مذهبهم، لأن معظم هذه الآيات قد قطعها الأشاعرة عن سياقها العام وجعلوها منفصلة تماماً عن سابقها ولحقها من الآيات، كما اقتطعوا أجزاء الآيات ليستدلوا بها على ما يريدون، وهذا تعسف فى الاستدلال، ولو قرأوا الآية كاملة أو فهموها ضمن السياق العام للآيات لكان لهم موقف آخر، غير أن التعصب للمذهب قد صنع ستاراً كثيفاً حجب الرؤية الحقيقة للموقف بكامله، فجعلوا الآيات التى يستدلون بها هى المحكمة وما عداها هو المتشابه، والحقيقة لقد كانت قضية الحكم والمتشابه من الحجج التقليدية التى كثيراً ما تقاذفها الطرفان حسب حاجة الموقف إلى ذلك، فما وافق المذهب كان محكماً وما خالفه كان متشاكماً.

والأشاعرة يجعلون آيات الحتم والطبع والهداية والضلال حجة لهم فى أن الله خلق عبادةً للجنة وعباداً للنار، وإن أهل الجنة لن يدخلوها إلا لسبق القضاء لهم بذلك وأن

أهل النار لم يعذبوا بها إلا لسابق الحكم عليهم بذلك. فالله قد طبع على قلوبهم وختم عليها فسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون لأن على قلوبهم أقفالها، والله لم يختم على قلوبهم ولم يضلهم إلا لمجرد مشيئته العارية عن الحكمة وإرادته المطلقة الخالية عن الغرض والغاية، فكان ذلك حائلاً بين العبد وبين الهداية والإيمان فيلقى الله وهو محل استخطه وغضبه في الآخرة، ومعنى هذا أن يكون العبد بمثابة الآلة التي يستخرجها القضاء لتنفيذ أحكامه ثم يحاسبه الله عليها في الآخرة، وهنا أمور لابد من بيانها حتى يتضح لنا ما في موقف الأشاعرة من أوجه النقص.

أولاً : لا توجد آية واحدة في القرآن يمكن أن يستدل بها على أن الله فعل الختم والطبع على قلوب بعض عبادة ابتداء، أو فعلها بهم بلا سبب منهم اقتضى منه ذلك، فأيات الختم والطبع والهداية والإضلال تصرح بأن الله ختم على قلوبهم بكفرهم، والباء هنا تسمى باء السببية، كما تقول: "عاقبت المجرم بذنبه"، فكفرهم كان سبباً في إيقاع الختم والطبع على قلوبهم وليس ذلك منه ابتداء أو بلا مسبب.

ثانياً : لم يحدث ذلك عن طبع الله على قلبه إلا بعد تكرار الدعوة له وتكرار الأعراض منه مبالغة في كفره وعناده فحينئذ يطبع الله على قلبه، وأعراض العبد أولاً عن ذكر ربه ليس لأن الله ختم على قلبه ولكن لما وقع منه ذلك بمحض اختياره، وأعراضه عن دعوة الرسل أولاً كان سبباً في إيقاع الختم والطبع، وكان ضلاله الثاني عقوبة على ضلاله الأول كما قال سبحانه "وجزاء سيئة سيئة مثلها" ورفضه الإجابة لدعوة الرسل وتكرار ذلك منه أصبح سجية له وطبعاً وعادة لا يستطيع الإنفكاك عنها، لأن الإنسان إذا اعتاد شيئاً يعسر عليه التخلص منه. وهذا معنى قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلْدَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ (١)

فكفرهم كان سبباً في الختم على قلوبهم، ولما تمكن الكفر من القلوب ورسخ فيها امتنع معه الإيمان، وعدم قابلية القلوب للإيمان، هنا يعد أثراً من آثار فعل العبد،

(١) البقرة : ٦-٧.

ولو شاء العبد لآمن قبل أن تستحكم منه تلك العادة وترسخ في قلبه، لأن الله لم يحل بين العبد وبين إيمانه ابتداء ولكن بعد استحكام العادة وطغيان الشهوة وتكرار الأعراض والغفلة لم يبق إلى الإيمان سبيل، والأمر في ذلك كما يستحسن أحدنا شيئاً فيميل إليه بعض الشيء، وفي هذه الحالة يمكن الإقلاع والتخلص مما يهوى، لأن الأسباب لم تستحكم منه بعد، فإذا استمر على ميله وهواه واستحكمت منه العادة لم يمكنه التخلص منها ولا يستطيع صرف الدواعي عن قلبه فيصير الأمر إلى العادة والسجية والطبع ولا يصبح في قلبه محل لغير ما يهوى ويجب مع أن صرف الدواعي كان ممكناً أولاً والأمر في ذلك كما قال الشاعر :

تولع بالعشق حتى عشق فلما استقل به لم يطرق
رأى لجة ظنها موجة فلما تمكن منها غرق

ولو أنهم بادروا في أول الأمر إلى مخالفة الأسباب الصادرة عن الميل والهوى لسهل الأمر عليهم، كما يتبادر الفطن اللبيب إلى إزالة العلة قبل استحكام أسبابها وتحولها إلى مرض مزمن يعسر علاجه، ولهذا كان من أهم الأسس التي بعث بها الإسلام في بناء المجتمع أن الوقاية خير من العلاج. وهذه قضية هامة في تكوين الفرد والمجتمع على سواء.

ومعلوم أن الله بعث محمداً في قوم كانوا جميعاً على الكفر والوثنية فلما دعاهم إلى الإسلام منهم من استجاب لدعوته ومنهم من أعرض عنها فالله لم يختم على قلب من آمن وأجاب مع أنه كان كافراً قبل إيمانه، وإنما ختم على قلب من كابر وعاند وأصر على كفره. وهو لم يختم على قلوبهم إلا بعد تكرار الدعوة والإصرار على الأعراض منهم، وليس ذلك لجحد سبق المشيئة العارية عن الحكمة، وما ينبغي أن يعلم هنا أن الله لم يفعل بعبد شيئاً يكرهه إلا بعد أن يتكرر من العبد الأعراض عن ذكر ربه، فالله يفضل الظالمين وليس المؤمنين، ويطلع على قلوب الكافرين وليس المؤمنين، ويضل من اتخذ آلهة هواه وليس من عبد ربه وأتاب إليه، ولو استقرنا آيات القرآن لم نجد فيها آية واحدة يفهم منها أن الله يفضل المؤمن عن إيمانه أو يطرد عن بابه عبداً حاول مخلصاً أن يصل إليه. وهذه قاعدة عامة يجب التنبيه لها لأنها ترتبط بالناموس العام الذي وضعه الله في

كونه حيث ربط الأسباب بمسبباتها، وكل آية وردت في أن الله يضل عبداً أو يهديه تجد في نفس الآية ما يبرر هذا الفعل سواء كان هداية أو ضلالاً، ولا يجوز بحال ما أن نحمل هذه الآيات على أن الله دعا قوماً إلى الهدى ومنعهم منه وحال بينهم وبينه، إذ يكون للبعد حينئذ الحجة على ربه وقد كذب القرآن سلفاً هؤلاء الذين يحتجون على ربه بأن الله طبع على قلوبهم أو أن قلوبهم غلف فلم يهتدوا ، فقال تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾^(١).

﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾^(٢) ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾^(٣). كما قالوا بأن قلوبهم في أكنة فأخبرهم أن الله طبع عليها بكفرهم وعنادهم.

وإذا كان الله قد ختم على قلب الكافر بسبب كفره فهو لم يغلق أمامه أبواب رحمته، وإنما جعل باب التوبة مفتوحاً لكل عبد حاول أن يرجع ويتوب، وقد أخبر الرسول في الحديث الصحيح "أن الله ييسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار وييسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل"^(٤).

فليس هنالك ما يمنع العبد من العودة إلى الإيمان والطاعة، فباب التوبة مفتوح لكل مذنب والله يفرح بتوبة عبده أكثر من فرح أحدنا إذا وجد دابته الضالة.

وأما عن آيات المشيئة العامة التي يخرج بها الأشعة مثل قوله تعالى : "لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً"، وقوله: "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها"، "ولو يشاء الله لهدى الناس جميعاً" إلى غير ذلك من الآيات الواردة في عموم المشيئة والإرادة. فالأشعة يخرجون بهذا النوع من الآيات على أن كل شيء — موجود أو غير موجود — فإنه يخضع للمشيئة العامة والقضاء السابق، وهذا حق ولكن يخطئ الأشعة حين

(١) البقرة : ٨٨.

(٢) غافر : ٣٥.

(٣) الأعراف : ١٤٦.

(٤) ورد الحديث في مسلم (كتاب التوبة — باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت) ٩٩/٨.

يقولون أن هذه المشيئة عندهم عارية عن الحكمة خالية عن الهدف والغاية. فالله سبحانه لم يفعل شيئاً إلا وفعله خير من عدم فعله، ولم يترك شيئاً إلا وتركه خير من إيجاده وقياس الفعل والترك عنده هو ما فيه من حكمة وغاية في الفعل والترك فلو شاء الله لأتى كل نفس هداها، ولكنه لم يفعل ذلك لما له فيه من حكمة خفية وليس لعدم الإرادة الخالية من الحكمة، وسبق القضاء بمضمون هذه الآيات ليس عارياً عن السبب الذى أوجبه سواء كان من الله أو من العبد فالحكمة متضمنة في سبق القضاء بما كان وما يكون.

ومن الواضح أن آيات المشيئة تتحدث كلها عن المشيئة العامة الكونية التى تتعلق بالحكمة الإلهية العامة لصلاح الكون وانتظام أحواله بحيث يودى فى النهاية إلى الغاية التى خلق من أجلها والعبد لا يستل عن تنفيذ القضايا الكونية ولا يحاسب عليها وإنما هو مطالب بالالتزام بتنفيذ الأوامر والنواهي وهى قضايا اختيارية لا اضطرارية.

وفهم الأشاعرة لهذا النوع من الآيات على النحو السابق متفرع من موقفهم من قضية الحكمة وتعليل أفعاله تعالى أو عدم تعليلها، فعندهم أن الله يفعل كل ما يقدره العقل ممكناً، فيجوز أن يخلق الله عالماً أفضل من هذه العالم، وإنساناً أفضل من هذا الإنسان لأنه على كل شيء قدير وإذا توجهنا بهذا السؤال إلى الأشاعرة: لماذا لم يؤت الله كل نفس هداها؟ لأجابوا لأنه لم يشأ ذلك. ولماذا لم يشأ ذلك؟ لأنه يتصرف فى ملكه كما يشاء. فخلق قوماً للجنة وقوماً للنار. وأما أن يقال إنه لم يفعل ذلك لما له من حكمة خفية قد نجحها نحن.. فهذا لا يقبله الأشاعرة.

ويسبدو أن الأشاعرة قد اختلط عليهم الأمر فربطوا بين نفى الحكمة وعدم إدراكها، فكل ما غاب عنهم فهم الحكمة فيه يقولون إنه لا حكمة لله فيه ولا غرض هناك، بل الله يفعل ما يشاء لمجرد إرادته لذلك. وهم يستشهدون على هذا بأمثلة حسية قد يجدها أحدنا فى حياته اليومية، كمرض فلان من الناس أو فقدته أو موت ابنه وتألمه، ويقولون أى حكمة له فى تعذيب الطفل ولا جرم له، ويجعلون ذلك مدخلاً إلى نفى

الحكمة والغرض ويجعلون هذا مجرد سبق القضاء الخالي عن معنى الحكمة. ولو أنصف هؤلاء لعلموا أن هناك فرقاً كبيراً بين عدم الشيء في ذاته وبين عدم إدراكه. فقد يكون الشيء موجوداً في ذاته ولكن لم يدركه الشخص فيظن أنه غير موجود ويحكم بنفيه ، وهذا خطأ في الحكم. فليس عدم العلم بوجود الحكمة علماً بعدم وجودها كما أن افتقاد الدليل ليس نفيّاً للمدلول عليه. وهذا التصور العام للإرادة الإلهية المطلقة العارية من الحكمة هو الذى يسيطر على موقف معظم الأشاعرة في قضية القضاء والقدر بعامة.

ولو قارنا بين موقف المعتزلة والأشاعرة من آيات الهداية والضلال، وآيات المشيئة العامة سنجد أن كلا من الطرفين يتحدث عن فهم للآية يختلف تماماً عن فهم الطرف الآخر له.

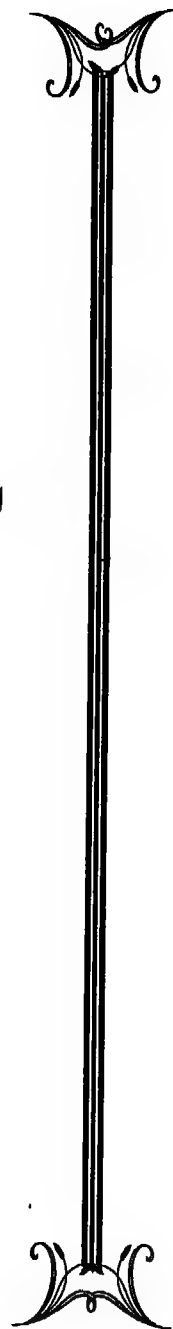
فالمعتزلة في موقفهم من آيات المشيئة قد فهموها على أنها المشيئة الدينية المتضمنة لمعنى الاختيار للعبد، فالله لم يشأ أن يلجئ الناس إلى الهداية كرهاً لأنه أراد منهم الهداية اختياراً لا اضطراراً وهذا معنى قوله تعالى : ولو شاء الله لهدى الناس جميعاً". أما الأشاعرة فقد فهموها على أنها مشيئة عامة تعبر عن قدرة الله المطلقة على كل شيء وإرادته الشاملة.

وهذا يوضح لنا أن الموقفين مختلفان تماماً.

والمعتزلة يفسرون آيات الهداية على معنى الهداية العامة الشاملة لجميع المكلفين فلا يجوز أن يحرم الله أحداً منها. أما الأشاعرة فيفهمونها على أنها الهداية الخاصة بأهل الفضل والإحسان مسنه تعالى ورفضوا النوع الأول من الهداية بينما رفض المعتزلة النوع الثانى وكلا النوعين لا يناقض أحدهما الآخر وإنما يكمله ويوضحه كما سبق، ومن هنا يتضح لنا أن كلا من المدرستين قد أصاب نصف الحقيقة وضاع منه نصفها الآخر.

كتاب التوحيد
وإخلاص العمل والوجه لله عز وجل

لشيخ الإسلام : ابن تيمية



وصف المخطوط

النسخة التي اعتمدت عليها في تحقيق هذا الكتاب عبارة عن رسالة ضمن مجموعة رسائل خطية لابن تيمية ولغيره موجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٤ بجميع تيمور. تبدأ هذه الرسالة من الصفحة رقم (٢٩ - إلى ٨٤) من المجموعة.

كتب في الصفحة الأولى منها (٢٩) عنوان الرسالة بخط نسخ كبير، وفي وسط الصفحة "قاعدة جامعة في توحيد الله عز وجل وإخلاص العمل والوجه له"، ثم كتب تحتها بحبر أحمر عبارة "الحمد لله وحده".

وكتب بخط صغير ما يلي :

"تصنيف شيخ الإسلام علم الأعلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية رضى الله عنه وأرضاه".

ثم كتب تحتها بخط مخالف وإلى جهة اليسار ما يلي:

المانوية هم الثنوية القائمة بأصلين قديمين وهما النور والظلمة، والمجوس القائلون بخالقين.

ويوجد في أسفل الصفحة إلى جهة اليسار ما يلي :

ولو فرض اثنان فلا يخلوان إما قادران على الاستبداد أو أحدهما، أو التعاون، فالأول يوجب الاستغناء عنه، والثاني وجب عجز أحدهما، والثالث عجزهما، وكله محال لمنافاته الإلهية ولزوم العجز لزوال القدرة عن مقدروه وأصل دلالتها مع لو كان فيهما.

وإلى جهة اليمين توجد عبارة :

طالع في هذا أبو صالح

الشجرى الشافعى.

رضى الله عنه.

وفي أسفل الصفحة كتب ما يلي :

يحسبه الجاهل ما لم يعلم
يا عالمأً بديب النمل في الظلم
يا كاشف الضر والبلوى مع السقم
قد قام وفدك حول البيت وانتبهوا

وأنت يا حى يا قيوم لم تنم.

وفي ركن الصفحة العلوى إلى جهة اليسار كتب عبارة : ننصر بن محمد ابن عثمان البرهمى وفي مقابلها إلى المنتصف توجد كلمة "يعمرية".

وتحتها كتب عبارة "من مجاميع محمد بن طولون".

والمخطوط كتب بخط نسخ واضح في بعض الكلمات القليلة، ويوجد في هوامش بعض الصفحات تعليقات بخط نسخ كما في صفحات ٦١، ٦٣.

مسطرة الصفحة ١٧ سطر، في كل سطر من ٧-٩ كلمات تقريباً، ومساحة الصفحة ١٢-١٨ سم وتشغل الكتابة منها مساحة ٩-١٥ سم.

ولقد حاولت في تحقيق هذا الكتاب أن أحافظ على سلامة النص كما هو في أصله المخطوط ما وسعنى ذلك، إلا أن الناسخ كثيراً ما كان يخطئ في بعض الآيات والقواعد النحوية وقد استدعى ذلك أن اتبع الخطوات الآتية :

١- تخريج الآيات القرآنية وتصحيح ما وقع في بعضها من أخطاء مع الإشارة في الهامش إلى اسم السورة ورقم الآية.

٢- تخريج الأحاديث النبوية ومراجعتها على كتب الأحاديث الصحيحة.

٣- ترجمة الأعلام الواردة في النص.

٤- تصحيح بعض الكلمات لغوياً مع الإشارة في الهامش إلى الموجود بالأصل.

٥- إضافة بعض الكلمات التي كان لابد منها لتوضيح النص ولحاجة السياق إليها مع وضعها بين قوسين والإشارة إليها في الهامش.

وقد طبع جزء قليل من هذه الكتاب بالمملكة العربية السعودية بمطابع الرياض ضمن كتاب "مجموع فتاوى ابن تيمية" الذى أمر بطبعه الملك عبدالعزيز آل سعود وجعله وفقاً على طلاب العلم بالسعودية وغيرها، وقد صدر من هذه المجموعة حتى الآن سبعة وثلاثون جزءاً وطبع جزء من كتاب التوحيد هذه المجموعة تحت عنوان "قاعدة في توحيد الله عز وجل".

وتشمل هذه الطبعة الثانية على إضافات وفصول كاملة لم تظهر في الطبعة الأولى نظراً لعدم توفرها بين يدي وقت الطبعة الأولى. وهذا ما دعانى إلى إعادة طبعه، وفيه إشارة إلى هذه الزيارة في موضوعها كما رمزنا لطبعة السعودية بالرمز "س" وللخطوط الذى اعتمدت عليه بالرمز "د".

ولأهمية هذا الكتاب ونفاد الطبعة الأولى منه رأيت أن أقوم بإعادة طبعه ليتوفر بين أيدي الباحثين والمتخصصين في دراسة ابن تيمية.

فهو الكتاب الوحيد الذى تعرض فيه بالتفصيل لمشكلة الخير والشر، وتحدث عنها بإفاضة لم أجدها في غيره من كتبه الأخرى على كثرتها، سواء منها المجلدات الكبار أو الرسائل الصغيرة.

وحين أقدم هذا الكتاب إلى الباحثين فإنه ليسعدنى أن يكون هو العمل الثانى من سلسلة التراث السلفى التى بدأها بالجزء الأول من تفسير ابن تيمية وهو "دقائق التفسير" وإنى لأرجو أن ينفع الله به المعنيين بالدراسات الإسلامية، كما أسأله سبحانه أن يجعل هذا العمل مقبولاً لديه، وأن يتقبله قبولاً حسناً إنه نعم المولى ونعم النصير.

دكتور

محمد السيد الجليلند

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وسلم تسليماً.

قاعدة جامعة

في توحيد الله وإخلاص الوجه والعمل له، عبادة، واستعانة:

قال الله تعالى : ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١).
وقال تعالى : ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾^(٢).

وقال تعالى : ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٣).

وقال تعالى : ﴿إِنَّا لَعَبْدُ وَإِنَّا لَكَا سَتَعِينَ﴾^(٤).

وقال : ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾^(٥).

وقال تعالى : ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾^(٦).

وقال تعالى : ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٧).

(١) سورة آل عمران : ٢٦.

(٢) سورة النحل : ٥٣.

(٣) سورة الأنعام : ١٧.

(٤) سورة الفاتحة : ٥.

(٥) سورة هود : ١٢٣.

(٦) سورة الشورى : ١٠.

(٧) سورة التغابن : ١.

وقال تعالى : ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرِ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ
وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ ^(١).

وقال تعالى : ﴿أَفَرَأَيْتُمْ ^(٢) مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ
كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِيَ بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ
يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ ^(٣).

وقال تعالى : ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي
السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ، وَلَا تَنْفَعُ
الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ ^(٤).

وقال تعالى : ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ
عَنْكُمْ وَلَا تَخْوِيلًا، أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ
وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ ^(٥).

وقال تعالى : ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ ^(٦).

وقال تعالى : ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ
بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا، الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ
اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ ^(٧).

وقال تعالى : ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ ^(٨).

(١) سورة محمد : ١٩ .

(٢) في الأصل : أرايتهم .

(٣) سورة الزمر : ٣٨ .

(٤) سورة سبأ : ٢٢ .

(٥) سورة الإسراء : ٥٦-٥٧ .

(٦) سورة القصص : ٨٨ .

(٧) سورة الفرقان : ٥٨-٥٩ .

(٨) سورة البينة : ٥ .

ونظائر هذا في القرآن كثيرة، وكذلك في الأحاديث، وكذلك في إجماع الأمة ولا سيما أهل العلم والإيمان منهم، فإن هذا^(١) عندهم قطب رحي الدين، كما هو الواقع وتبين هذه بوجوه نقدم قبلها مقدمة.

مقدمة في حاجة الجميع إلى الله

وذلك أن العبد، بل وكل حي سوى الله، بل وكل مخلوق هو فقير محتاج إلى جلب ما ينفعه، ودفع ما يضره، والمنفعة للحي هي من جنس النعيم واللذة، والمضرة هي من جنس الألم والعذاب، فلا بد له من أمرين :

أحدهما هو المطلوب المقصود المحبوب الذي ينتفع ويلتذ به: والثاني هو المعين الموصل المحصل لذلك المقصود، والمانع من دفع المكروه، وهذان هما السببان المنفصلان، الفاعل والغاية. فهناك أربعة أشياء.

أحدهما : أمر هو محبوب مطلوب الوجود.

والثاني : أمر مكروه مبغض مطلوب العدم.

والثالث : الوسيلة إلى حصول المحبوب.

والرابع : الوسيلة إلى دفع المكروه.

فهذه الأربعة أمور ضرورية للعبد، بل ولكل حي لا يقوم وجوده وصلاحه إلا بها. وأما ما ليس بحي فالكلام فيه على وجه آخر. إذ تبين ذلك، فبيان ما ذكرته من وجوه.

(١) اسم الإشارة يعود إلى ما سبق وهو إخلاص الوجه والعمل لله. ولقد ذكر ابن تيمية الكثير من الآيات التي تشير إلى اقتران العبادة بالتوكل والاستعانة وكلاهما من آيات إخلاص العمل لله والاستعانة به، وإخلاص الوجه لله هو قطب رحي التوحيد كما أشار إلى ذلك المؤلف.

الوجه الأول

أحدهما : إن الله هو الذى يجب أن يكون المقصود المدعو المطلوب، وهو المعين على المطلوب، وما سواه هو المكروه، وهو المعين على دفع المكروه، فهو سبحانه الجامع للأمور الأربعة دون ما سواه، وهذا معنى قوله : «إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»، فإن المعبود يتضمن المقصود، لكن على أكمل الوجوه، والمستعان هو الذى يستعان به على المطلوب.

فالأول من معنى ألوهيته.

والثاني من معنى ربوبيته.

معنى الألوهية

إذا الإله هو الذى يوله له^(١)، فيعبد محبة وإنابة، وإجلالا وإكراما، والرب هو الذى يرب عبده فيعطيه خلقه ثم يهديه إلى جميع أحواله من العبادة وغيرها، وكذلك قوله تعالى : «عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أَلِيبُ»^(٢). وقوله : «فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ»^(٣)، وقوله : «عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَتَيْنَا»^(٤)، وقوله : «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ»^(٥) وقوله : «عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ»^(٦)، فهذه ستة مواضع تنتظم هذين الأصلين الجامعين.

(١) الإله مأخوذ من أله ياله إذا تحير العبد في عظمة الله، وأصل ولاه مثل وشاح فقلبت الواو همزة فصارت إلاه مثل إشاح، ومعنى ولاه أن الخلق يولهُون إليه في حوائجهم كما يوله الطفل إلى ثدى أمه عند إحساسه بالجوع، انظر لسان العرب لابن منظور مادة أله.

(٢) سورة الشورى : ١٠.

(٣) سورة هود : ١٢.

(٤) سورة الممتحنة : ٤.

(٥) سورة الفرقان : ٥٨.

(٦) سورة الرعد : ٣٠.

الوجه الثانى

إن الله عز وجل خلق الخلق لعبادته الجامعة لمعرفته والإنابة إليه ومحبته، والإخلاص له، فبذكره تظمئن قلوبهم، وبرؤيته فى الآخرة تقر عيونهم، ولا شىء يعطيهم فى الآخرة أحب إليهم من النظر إليه، ولا شىء يعطيهم فى الدنيا أعظم من الإيمان به.

وحاجتهم إليه فى عبادتهم إياه وتألهم إياه، كمحاجتهم وأعظم فى خلقه لهم وربوبيته إياهم، فإن ذلك هو الغاية المقصودة لهم، وبذلك يصيرون عاملين متحركين، ولا صلاح لهم ولا فلاح ولا نعيم ولا لذة بدون ذلك بحال، بل من أعرض عن ذكر ربه فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى، ولهذا كان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ولهذا كانت (لا إله إلا الله) أحسن الحسنات، وكان التوحيد بقول لا إله إلا الله رأس الأمر.

فأما توحيد الربوبية الذى أقر به الخلق وقرره أهل الكلام، فلا يكفى وحده، بل هو من الحجة عليهم. وهذا معنى ما يروى : "يا بن آدم خلقت كل شىء لك وخلقتك لى فبحقى عليك لا تشتغل بما خلقتك لك عما خلقتك له".

واعلم أن هذا حق لله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. وهو يجب ذلك ويرضى عن أهله ويفرح بتوبة من عاد إليه. كما أن فى ذلك لذة العبد وسعادته ونيمة، وقد بينت بعض معنى محبة الله عز وجل لذلك وفرحه به غير هذا الموضع^(١)، فليس فى الكائنات ما يسكن العبد إليه ويظمئن به، ويتنعم بالتوجه إليه إلا الله سبحانه. ومن عبد غير الله وإن أحبه وحصل له به مودة فى الحياة الدنيا ونوع^(٢) من اللذة، فهو أعظم من التلذذ أكل الطعام المسموم مفسدة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^(٣)، فإن قوامهما بأن تآله الإله الحق، فلو كان فيما آلهة غير الله لم يكن إلهاً حقاً، إذ الله لا سى له، ولا مثل، فكانت تفسد لانتفاء ما به صلاحها. هذا من جهة الإلهية، وأما من جهة الربوبية فشىء آخر كما يقرره فى موضعه المتكلمون.

(١) لعل ابن تيمية يشير هنا إلى كتابه "قاعدة المحبة" وهى رسالة جليلة الشأن فى ناهيا. والعزم منعقد على إخراجها إن شاء الله.

(٢) فى الأصل : ونوعاً.

(٣) سورة الأنبياء : ٢٢.

حاجة العبد إلى عبادة الله

وأعلم أن حاجة العبد إلى أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً، ليس لها نظير فتقاس به، لكن يشبه من بعض الوجوه حاجة الجسد إلى الطعام والشراب، وبينهما فروق كبيرة، فإن حقيقة العبد قلبه وروحه، وهى لا صلاح لها إلا بإلهها الله الذى لا إله إلا هو، فلا تطمئن فى الدنيا إلا بذكره، وهى كادحة إليه كدحاً فملاقيه، ولا بد لها من لقائه، ولا صلاح لها إلا بلقائه، ولو حصل للعبد لذات وسرور بغير الله فلا يدوم ذلك، بل ينتقل من نوع إلى نوع، من الشخص إلى شخص، ويتنعم بهذا فى وقت، وفى بعض الأحوال، وتارة أخرى يكون ذلك الذى تنعم به والتذ، غير منعم له ولا ملذ، بل قد يؤذيه اتصاله به ووجوده عنده، ويضره ذلك.

وأما إله فلا بد له منه فى كل حال وكل وقت، وأينما كان فهو معه، ولهذا قال إمامنا إبراهيم الخليل : «لَا أَحَبُّ الْآفِلِينَ»^(١)، وكان أعظم آية فى القرآن «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»^(٢)، وأعلم أن هذا الوجه مبنى على أصليين:

أحدهما : على أن نفس الإيمان بالله وعبادته ومحبته وإجلاله هو غذاء الإنسان وقوته، وصلاحه وقوامه، كما دل عليه أهل الإيمان وكما دل عليه القرآن، لا كما يقول من يعتقد من أهل الكلام ونحوهم، وأن عبادته تكليف ومشقة وخلاف مقصود القلب، مجرد الامتحان والاختبار، أو لأجل التعويض بالأجر كما تقوله المعتزلة^(٣) فإنه وإن كان فى الأعمال الصالحة ما هو على خلاف هوى النفس، والله سبحانه يأجر العبد على

(١) سورة الأنعام : ٧٦.

(٢) سورة البقرة : ٢٢٥.

(٣) جعل المعتزلة الغرض من التكليف تعريض العبد للثواب بتكليفه بأوامر الشرع ونواهيه، وجعلوا الثواب عوضاً عن ذلك فى الآخرة لأنه لا يجوز التفضل به ابتداء من الله. وقالوا إن الله أراد بذلك "أن يعرضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلا به". انظر فى ذلك: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار، ص ١٠ -

٥١٨ : المعنى ١١-١٣٤-١٢٩.

الأعمال المأمور بها مع المشقة، كما قال: ﴿ ذَلِكْ بِأَلَهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ ﴾^(١)، الآية. وقال لعائشة: "أجرك على قدر نصبك" فليس ذلك هو المقصود الأول بالأمر الشرعى، وإنما وقع ضمناً وتبعاً لأسباب ليس هذا موضعها. وهذا تفسير يقرر في موضعه، ولهذا لم ييجئ في الكتاب والسنة وكلام السلف، إطلاق القول على الإيمان والعمل الصالح أنه تكليف، كما يطلق ذلك كثير من المتكلمة والمتفقهة، وإنما جاء في القرآن ذكر التكليف في موضع النفى كقوله: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾^(٢).

﴿ لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ ﴾^(٣) ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾^(٤)، أى وإن وقع في الأمر تكليف إلا قدر الوسع، لا أنه يسمى جميع الشريعة تكليفاً، مع أن غالبها قرة العيون، وسرور القلوب، ولذات النفوس، وكمال النعيم، وذلك لإرادة وجه الله والإنابة إليه وذكره، وتوجه الوجه إليه، فهو الإله الحق تطمئن إليه القلوب، ولا يقوم غيره مقامه في ذلك أبداً، ﴿ فَأَعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾^(٥). فهذا أصل.

والأصل الثانى: أن النعيم فى الدار الآخرة أيضاً به، مثل النظر إليه، لا كما يزعم طائفة من أهل الكلام ونحوهم، ومن يقول إله لا نعيم ولا لذة إلا بالخلق من المأكول والمشروب والمنكوح ونحو ذلك، بل اللذة والنعيم التام فى حظهم من الخالق سبحانه وتعالى، كما فى الدعاء المأثور "أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقاءك من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة، ولهذا قال فى حق الكفار: ﴿ كَلَّا إِلَهُهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ، ثُمَّ إِلَهُهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ ﴾^(٦)، فعذاب الحجاب من أعظم أنواع العذاب، ولذة النظر إلى وجهه أعلى اللذات، ولا تقوم حظوظهم من سائر المخلوقات مقام حظهم منه تعالى، وهذان الأصلان ثابتان بالكتاب والسنة، وعليهما أهل العلم والإيمان،

(١) سورة التوبة : ١٢٠.

(٢) سورة البقرة : ٢٨٦.

(٣) سورة النساء : ٨٤.

(٤) سورة الطلاق : ٧.

(٥) سورة مريم : ٦٥.

(٦) سورة المطففين : ١٦.

ويتكلم فيهما مشايخ الصوفية العارفون وعليهما أهل السنة والجماعة وعوام الأمة، وذلك من فطرة الله التي فطر الناس عليها، وقد يحتجون على من ينكرها بالنصوص والآثار تارة وبالذوق والوجد أخرى، إذا أنكر اللذة فإن ذوقها ووجدتها ينفي إنكارها، وقد يحتجون بالقياس والأمثال تارة وهى الأقيسة العقلية.

الوجه الثالث

إن المخلوق ليس عنده للعبد نفع ولا ضرر، ولا عطاء ولا منع، بل ربه هو الذى خلقه ورزقه وبصره وهده، وأسبغ نعمه عليه، فإذا مسه الله بضر لم يكشفه عنه غيره، وإذا أصابه بنعمة لم يرفعها عنه سواه، والعبد وما سواه فلا ينفعه ولا يضره إلا بإذن الله، وهذا الوجه أظهر للعامة من الأول، ولهذا خوطبوا به فى القرآن أكثر من الأول، لكن إذا تأمل اللبيب العابد (و) عرف^(١). طريقة القرآن، وجد أن الله يدعو عباده بهذا الوجه إلى الأول، فهذا الوجه يقتضى أيضاً محبة الله وعبادته لإحسانه إلى عبده، وإسباغ نعمه عليه، وحاجة العبد إليه فى هذه النعم، ولكن إذا عبده وأحبوه وتوكلوا عليه من هذا الوجه، دخلوا فى الوجه الأول، ونظيره فى الدنيا من يتزل به بلاء عظيم، أو فاقة شديدة أو خوف مقلق، فجعل يدعو الله ويتضرع إليه، حتى فتح له من لذيل مناجاته وعظيم الإيمان به والإنابة إليه، ما كان أحب إليه من تلك الحاجة التى قصدها أولاً، ولكنه لم يكن يعرف ذلك أولاً حتى يطلبه ويشتاق إليه، والقرآن مملوء من ذكر حاجة العباد إلى الله دون ما سواه، ومن ذكر نعمائه عليهم، ومن ذكر ما وعدهم فى الآخرة من صنوف النعيم واللذات، وليس عند المخلوق شىء من هذا. فهذا الوجه يحقق التوكل على الله. والشكر له ومحبة على إحسانه.

(١) فى الأصل : عرف.

الوجه الرابع

إن تعلق العبد بما سوى الله تعالى مضرة عليه، إذا أخذ منه القدر الزائد على حاجته في عبادة الله عز وجل، فإنه إن نال من الشراب والطعام فوق حاجته ضرره، أو أهلكه. وكذلك من النكاح واللباس، وإن أحب أحب شيئاً حباً تاماً بحيث تحال الله فلا بد أن يسأله أو يفارقه، فالضرر حاصل له إن وجد أو فقد، فإن فقد تعذب بالقوات وتألم، وإن وجد فإنه يحصل له من الألم أكثر مما يحصل له من اللذة، وهذا أمر معلوم بالاعتبار والاستقراء، كل من أحب شيئاً دون الله لغير الله فإن مضرته أكثر من منفعة، فصارت المخلوقات وبالا عليه، إلا ما كان لله، وفي الله، فإنه كمال وجمال للعبد.

الوجه الخامس

أن اعتماده على المخلوق وتوكله عليه، يوجب له الضرر من جهته، فإنه يخذل من تلك الجهة، وهذا أيضاً معلوم بالاعتبار والاستقراء، ما علق العبد رجاءه وتوكله بغير الله إلا خاب من تلك الجهة، ولا استنصر بغير الله إلا خذل، وهذان الوجهان في المخلوقات نظير العبادة والاستعانة في الخالق، فلما قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(١). كان صلاح العبد في عبادة الله واستعانته، وكان في عبادة ما سواه والاستعانة بما سواه مضرته وهلكته وفساده.

الوجه السادس

أن الله سبحانه وتعالى غني حميد، كريم، واحد رحيم، فهو محسن إلى عبده مع غناه عنه، يريد به الخير ويكشف عنه الضرر، لا لجلب منفعة إليه من العبد، ولا لدفع مضرة، بل رحمة وإحساناً، والعباد لا يتصور أن يعملوا^(٢). إلا لحظوظهم، فأكثر ما عندهم للعبد أن يحبوه ويعظموه ويحببوا له منفعة ويدفعوا عنه مضرة ملة وإن كان ذلك أيضاً من تيسير الله سبحانه، فإنهم لا يفعلون ذلك إلا لحظوظهم من العبد، إذا لم يكن

(١) سورة الفاتحة : ٥ .

(٢) في الأصل : يعلمون .

العمل لله فإنهم إذا أحبه، طلبوا أن ينالوا غرضهم من محبته، سواء أحبه لجماله الباطن أو الظاهر.

فإذا أحبوا الأنبياء والأولياء وطلبوا لقاءهم، فهم يحبون التمتع برؤيتهم، وسماع كلامهم، ونحو ذلك.

وكذلك من أحب إنساناً لشجاعته أو رياسته أو جماله أو كرمه، فهو يجب أن ينال حظه من تلك المحبة، ولولا التناذره بما لما أحب، وإن جلبوا له منفعة كخدمة ومال، أو دفعوا عنه مضرة، كمرض وعدو ولو بالدعاء والثناء فهم يطلبون العون، إذا لم يكن العمل لله. فأجناد الملوك وعبيد المالك، وأجراء الصانع، وأعوان الرئيس كلهم إنما يسعون في نيل أغراضهم به، لا يعرج أكثرهم على قصد منفعة المخدم إلا أن يكون قد علم وأدب من جهة أخرى، فيدخل ذلك في الجهة الدينية، أو يكون فيه طبع عدل وإحسان، من باب المكافأة والرحمة، وإلا فالمقصود بالقصد الأول هو منفعة نفسه، وهذا من حكمة الله التي أقام بها مصالح خلقه، إذ قسم بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً. إذا تبين هذا ظهر أن أحداً من الخلق لا يقصد منفعتك بالقصد الأول بل إنما يقصد منفعتك بك، وأن ذلك قد يكون عليك فيه ضرر إذا لم يراعِ العدل، فإذا دعوته فقد دعوت من ضره أقرب من نفعه، والرب سبحانه يريد لك، ولمنفعتك، لا لينتفع بك، وذلك منفعة لك بلا مضرة، فتدبر هذا، فملاحظة هذا الوجه تمنعك أن ترجو المخلوق، أو تطلب منه منفعة لك، فإنه لا يريد ذلك بالقصد الأول، كما أنه لا يقدر عليه، ولا يحملنك هذا على جفوة الناس، وترك الإحسان إليهم، واحتمال أذاهم بل أحسن إليهم لله، لا لرجاء بهم، فكا لا نخافهم فلا ترجهم.

الوجه السابع

أن غالب الخلق يطلبون إدراك حاجتهم بك، وإن كان ذلك ضرراً عليك، فإن صاحب الحاجة أعمى لا يعرف إلا قضاءها.

الوجه الثامن

أنه إذا أصابك مضرة كالخوف والجوع والمرض، فإن الخلق لا يقدرّون على دفعها إلا بإذن الله؛ ولا يقصدون دفعها إلا لغرض لهم في ذلك.

الوجه التاسع

أن الخلق لو اجتهدوا أن ينفعوك لم ينفعوك إلا بأمر كتبه الله لك، ولو اجتهدوا أن يضروك لم يضروك إلا بأمر كتبه الله عليك، فهم لا ينفعوك إلا بإذن الله ولا يضروك إلا بإذن الله، فلا تعلق^(١). بهم رجاءك ولا خوفك^(٢).

(فصل)

جماع هذا: أنك إذا كنت غير عالم بمصلحتك، ولا قادر عليها ولا مريد لها، كما ينبغي، فغيرك من الناس أولى أن لا يكون عالماً بمصلحتك ولا قادراً عليها ولا مريداً، والله سبحانه وتعالى هو يعلم ولا تعلم، ويقدر ولا تقدر، ويعطيك من فضله العظيم^(٣).

(فصل)

وهو مثل المقدمة لهذا الذي أمامه

(حاجة الإنسان إلى من يستعينه)

وهو أن كل إنسان فهو همام حارب حساس، متحرك بالإرادة، بل كل حي فهو كذلك، له علم وعمل بإرادته، والإرادة هي المشيئة والاختيار، ولا بد في العمل الإرادي الاختياري من مراد هو المطلوب، ولا يحصل المراد إلا بأسباب ووسائل تحصله، فإن حصل بفعل العبد فلا بد من قدرة وقوة، وإن كان من خارج فلا بد من فاعل غيره، وإن

(١) في الأصل : تعلق . والصواب ما أثبتناه.

(٢) كتب في نهاية هذا الفصل بخط مخالف نخط الناسخ العبارة الآتية "آخر ما وجدته في هذه القاعدة" ثم توجد كلمة تقرأ كأنها "المطوية نأى كسرى" ثم كتب عبارة "ثم وجدت ما يناسبها".

(٣) كتب في نهاية هذا الفصل عبارة : بلغ.

كان منه ومن الخارج، فلا بد من الأسباب كالألات ونحو ذلك، فلا بد لكل حي من إرادة، ولا بد لكل مرید من عون يحصل به مراده، فصار العبد مجبولاً على أن يقصد شيئاً ويريده، ويستعين بشيء ويعتمد عليه في تحصين مراده، هذا أمر حتم لازم ضروري في حق كل إنسان يجده من نفسه.

لكن المراد المستعان على قسمين:

منه ما يراد لغيره.

ومنه ما يراد لنفسه.

والمستعان : منه ما هو المستعان نفسه، ومنه من هو تبع للمستعان وآلة له. فمن المرادات ما يكون هو الغاية المطلوب، فهو الذي يذل له الطالب ويحبه، وهو الإله المعبود.

ومنه ما يراد لغيره، بحيث يكون المراد هو ذلك الغير، فهذا مراد بالعرض، ومن المستعان ما يكون هو الغاية التي يعتمد عليه، ويتوكل عليه، ويعتضد به، ليس عنده فوقه غاية في الاستعانة، ومنه ما يكون تبعاً لغيره؛ بمنزلة الأعضاء مع القلب، والمال مع المالك، والألات مع الصانع؛ فإذا تدبر الإنسان حال نفسه؛ وحال جميع الناس؛ وجدهم لا ينفكون عن هذين الأمرين.

لابد للنفس من شيء تطمئن إليه؛ وتنتهي إليه بحبتها، هو إلهها.

ولا بد لها من شيء تثق به وتعتمد عليه في نيل مطلوبها. هو مستعانها. سواء كان ذلك هو الله أو غيره. وإذا كان. فقد يكون عاماً وهو الكفر كمن عبد غير الله مطلقاً، وسأل غير الله مطلقاً، مثل عباد الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك الذين يطلبون منهم الحاجات. ويفزعون إليهم في النوائب، وقد يكون خاصاً في المسلمين. مثل من غلب عليه حب المال. أو حب شخص. أو حب الرياسة. حتى صار عبد ذلك. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "تعس عبد الدرهم. تعس عبد الدينار. تعس عبد القطيفة.

تعس عبد الحميصه. إن أعطى رضى. وإن منع سخط. تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش^(١).

وكذلك من غلب عليه الثقة بجاهه وماله. بحيث يكون عنده مخدمه من الرؤساء ونحرمهم، أو خادمه من الأعوان والأجناد ونحوهم. أو أصدقاؤه أو أمواله، وهى التى تجلب المنفعة الفلانية، وتدفع المضرة الفلانية، فهو معتمد عليها ومستعين بها، والمستعان هو مدعو ومسؤول، وما أكثرها ما تتلازم العبادة والاستعانة. فمن اعتمد القلب عليه فى رزقه ونصره ونفعه وضربه، خضع له، وذل وانقاد. وأحبه من هذه الجهة وإن لم يحبه لذاته. لكن قد تغلب عليه الحال حتى يحبه لذاته وينسى مقصوده منه: كما يصيب كثير ممن يحب المال، أو يحب من يحصل له به الغنى والسلطان، وأما من أحبه القلب وأراده وقصده فقد لا يستعينه ويعتمد عليه إلا إذا استشعر قدرته على تحصيل مطلوبه كاستشعار المحب قدرة المحبوب على وصله، فإذا استشعر قدرته على تحصيل مطلوبه استعانه وإلا فلا. فالأقسام ثلاثة:

قد يكون محبوباً غير مستعان.

وقد يكون مستعاناً غير محبوب.

وقد يجتمع فيه الأمران، فإذا علم أن العبد لا بد له فى كل وقت وحال من منتهى يطلبه هو إلهه، ومنتهى يطلب منه هو مستعانه، وذلك هو صمده الذى يصمد إليه فى استعانتة وعبادته، تبين أن قوله تعالى: إياك نعبد وإياك نستعين، كلام جامع محيط؛ أول آخر؛ لا يخرج عنه شيء فصارت الأقسام أربعة:

١- إما أن يعبد غير الله ويستعينه وإن كان مسلماً؛ فالشرك فى هذه الأمة أخفى من ديب النمل.

(١) رواه البخارى فى صحيحه فى الجهاد، باب الحراسة فى الغزو فى سبيل الله، وفى الرقاق، باب ما يتقى من فسة المال، وابن ماجة رقم (٢١٣٦) فى الزهراء، باب فى المكترين، من حديث أنى هريرة رضى الله عنه.

٢- وإما أن يعبدته ويستعين غيره مثل كثير من أهل الدين، يقصدون طاعة الله ورسوله وعبادته وحده لا شريك له، وتخضع قلوبهم لمن يستشعرون نصرهم ورزقهم وهدايتهم من جهته، من الملوك والأغنياء والمشايخ.

٣- وإما أن يستعينه وإن عبد غيره؛ مثل كثير من ذوى الأحوال وذوى القدرة والسلطان الباطن أو الظاهر، وأهل الكشف والتأثير الذى يستعينونه ويعتمدون عليه ويسألونه ويلجؤون إليه، لكن مقصودهم غير ما أمر الله به ورسوله، وشريعته، التى بعث بها رسوله.

٤- والقسم الرابع : الذى لا يعبدون إلا إياه، ولا يستعينون إلا إياه. وهذا القسم الرابع قد ذكر فيما بعد أيضاً. لكنه تارة يكون بحسب العبادة والاستعانة، وتارة يكون بحسب المعبود المستعان. فهنا هو بحسب المعبود المستعان، لبيان أنه لا بد لكل عبد من معبود يستعان؛ وفيما بعد بحسب عبادة الله واستعانتة، فإن الناس فيها على أربعة أقسام.

(فصل) (١)

وأما حديث فاتحة الكتاب فقد ثبت فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين، نصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ما سأل، فإذا قال العبد: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ). قال الله: حمدنى عبدى، وإذا قال: (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) قال الله: أثنى على عبدى، وإذا قال: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ). قال الله: مجدى عبدى. وإذا قال (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) قال: هذه الآية بينى وبين عبدى ولعبدى ما سأل، فإذا قال: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) قال: هؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل".

(١) هذا الفصل ناقص من نسخة د.

وثبت في صحيح مسلم عن ابن عباس قال: "بينما جبريل قاعد عند النبي صلى الله عليه وسلم سمع نقيضاً من^(١) فوقه فرفع رأسه، فقال: هذا باب من السماء فتح اليوم ولم يفتح قط إلا اليوم، فنزل منه ملك فقال: هذا ملك نزل إلى الأرض، ولم يزل قط إلا اليوم، فسلم وقال؛ أبشر بنورين أو تيتهما لم يؤتهما نبي قبلك: فاتحة الكتاب، وخواتيم سورة البقرة، لن تقرأ بحرف منها إلا أعطيته^(٢) وفي بعض الأحاديث: (إن فاتحة الكتاب أعطيتها من كثر تحت العرش).

(فصل)

(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)

قال الله تعالى في أم القرآن والسبع المثاني والقرآن العظيم (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) وهذه السورة هي أم القرآن، وهي فاتحة الكتاب، وهي السبع من^(٣) المثاني والقرآن العظيم، وهي الشافية، وهي الواجبة في الصلوات لا صلاة إلا بها، وهي الكافية تكفي من غيثنا، ولا يكفى غيرها عنها.

والصلاة أفضل الأعمال، وهي مؤلفة من كلم طيب، وعمل صالح^(٤) فأفضل^(٥) كلهما الطيب وأوجهه أم القرآن^(٦)، وأفضل عملها الصالح وأوجهه السجود، وكما جمع بين الأمرين في أول سورة أنزلها على رسوله حيث افتتحها بقوله تعالى^(٧): ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^(٨) وختمها بقوله: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ فوضعت الصلاة على ذلك،

(١) من : ناقصة من : س.

(٢) أورده مسلم ٣٢٢-١ (كتاب الصلاة، باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة والحث على قراءة الآيتين من آخر البقرة) والحديث من رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس.

(٣) من : ليست في : س.

(٤) في الأصل : صالحاً. وهو خطأ واضح.

(٥) في س : أفضل.

(٦) أم القرآن : في س: القرآن.

(٧) بقوله تعالى : زيادة في : س.

(٨) سورة العنقل : ١.

أولها القراءة، وآخرها السجود، ولهذا قال سبحانه في صلاة الخوف ﴿فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ﴾^(١) والمراد بالسجود الركعة التي يفعلونها وحدهم بعد مفارقتهم للإمام، وما قبل القراءة من تكبير واستفتاح واستعانة هي تحريم للصلاة ومقدمة لما بعده، وأول ما يبدأ به كالتقدمة، وما يفعل بعد السجود من قعود وتشهد، فيه التحية لله والسلام على عباده الصالحين والدعاء والسلام على الحاضرين^(٢)، فهو تحليل للصلاة ومعقب لما قبله، قال النبي صلى الله عليه وسلم "مفتاح الصلاة والطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم"^(٣) ولهذا لما تنازع الناس أيما أفضل: كثرة الركوع والسجود أو طول القيام، أو هما سواء؟ وعلى ثلاثة أقوال عن أحمد وغيره، كان الصحيح أنهما سواء، القيام فيه أفضل الأذكار، والسجود أفضل الأعمال، فاعتدلا، ولهذا كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم معتدلة، يجعل الأركان قريباً من السواء، وإذا أطال القيام طويلاً كثيراً كما كان يفعل في قيام الليل وصلاة الكسوف، أطال معه الركوع والسجود، وإذا اقتصد فيه اقتصد في الركوع والسجود.

(١) سورة النساء : ١٠٢.

(٢) في د: المخاطبين.

(٣) ورد الحديث في: أي داود ١٦-١ (كتاب الطهارة. باب فرض الوضوء) حدث رقم ١٧٥-٦١، ١٧٥.

(كتاب الوضوء، باب مفتاح الصلاة)، ابن حنبل ١-١٢٣.

(فضل فاتحة الكتاب)

وأم الكتاب كما ألها القراءة الواجبة فهي أفضل سورة في القرآن، قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: "لم يزل في التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور ولا القرآن مثلاً، وهي السبع المتاني والقرآن العظيم الذي أوتيته" ^(١) وفضائلها كثيرة جداً، وقد جاء مأثوراً عن الحسن البصري، رواه ابن ماجة وغيره، أن الله أنزل مائة كتاب وأربعة كتب، جمع علمها في الأربعة، وجمع علم الأربعة في القرآن، وجمع علم القرآن في المفصل، وجمع علم المفصل في أم القرآن وجمع علم أم القرآن في هاتين الكلمتين، ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. وأن علم الكتب المترلة من السماء اجتمع في هاتين الكلمتين (الجامعتين) ^(٢) ولهذا ثبت في الحديث الصحيح، حديث قسمة الصلاة ^(٣) أن الله تعالى

(١) ورد هذا الحديث بروايات مختلفة ومن طرق عدة، ونصه كما في رواية أبي هريرة كما أوردها المنذرى في الترغيب والترهيب ٣-٥٦ (كتاب قراءة القرآن، باب ما ورد في أن أعظم سورة في القرآن الفاتحة).
عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج على أبي بن كعب، فقال يا أبي - وهو يصلي - فالتفت أبي فلم يجبه، وصلى أبي فخفف، ثم انصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: السلام عليك يا رسول الله. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وعليك السلام ما منعك يا أبي أن تجيبني عندما دعوتك.

فقال : يا رسول الله إني كنت في الصلاة.

فقال: فلم تجد فيما أوحى الله إلى أن (استجيبوا الله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم)؟

قال : بلى . ولا أعود إن شاء الله.

قال : أتحب أن أعلمك سورة لم يزل في التوراة، ولا في الإنجيل، ولا في الفرقان مثلها؟

قال : نعم يا رسول الله.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف تقرأ في الصلاة؟ قال : فقرأ أم القرآن.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلاً، وإنما سبع من المتاني والقرآن العظيم الذي أوتيته.

قال المنذرى: رواه الترمذى، وقال حديث حسن صحيح، ورواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما، والحاكم باختصار عن أبي هريرة عن أبي. وقال الحاكم : صحيح على شرط مسلم وهو في صحيح البخارى بنحوه وبأخصر منه من حديث أبي سعيد بن المعلى رضي الله عنه، أنظر البخارى في التفسير باب ما جاء في فاتحة الكتاب، وفي فضائل القرآن باب فضل فاتحة الكتاب.

(٢) الجامعتين : زيادة في: س.

(٣) قسمة الصلاة : ناقصة من س - سبحانه وتعالى : ناقصة من س.

يقول: "قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين نصفها لى، ونصفها لعبدى، ولعبدى ما سأل، فإذا قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ قال الله سبحانه وتعالى: حمدنى عبدى، وإذا قال ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ قال الله: أثنى على عبدى، وإذا قال: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ قال الله عز وجل: حمدنى عبدى، (وفى رواية فوض إلى عبدى) وإذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قال: فهذه الآية بيني وبين عبدى نصفين، ولعبدى ما سأل، فإذا قال: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ قال: فهو لاء لعبدى ولعبدى ما سأل" (١) فقد ثبت بهذا النص أن السورة قسمت (٢) بين الله وبين عبده، وأن هاتين الكلمتين مقتسم السورة (٣) فإياك نعبد مع (ما) قبله الله (٤) وإياك نستعين مع ما بعده للعبد وله ما سأل. ولهذا قال من قال من السلف: نصفها ثناء ونصفها مسألة.

وكل واحد من العبادة والاستعانة دعاء، وإذا كان قد فرض علينا أن نناجيه وندعوه هاتين الكلمتين في "كل" صلاة، فمعلوم أن ذلك يقتضى أنه فرض علينا أن نعبد وأن نستعينه، إذ إيجاب القبول الذى هو إقرار (٥) واعتراف ودعاء وسؤال هو إيجاب لمعناه، ليس إيجاباً مجرد لفظ لا معنى له، فإن هذا لا يجوز أن يقع بل إيجاب ذلك أبلغ من إيجاب مجرد العبادة والاستعانة، فإن ذلك قد يحصل أصله بمجرد القلب، أو القلب والبدن، بل أوجب دعاء الله عز وجل ومناجاته وتكليمه ومخاطبته بذلك، ليكون الواجب من ذلك كاملاً صورة ومعنى بالقلب وسائر الجسد.

(١) ورد الحديث فى مسلم ٢-٩-١٠ (كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة). أبى داود ١-٢١٧ (كتاب الصلاة، باب من ترك القراءة فى صلاته بفاتحة الكتاب) حديث رقم ٨٢١؛ وابن ماجه ١-١٢٤٣ (كتاب باب ثواب القرآن) حديث رقم ٣٧٨٤، وجاء فى الترغيب والترهيب للمنذرى ٣-٢٨ (كتاب قراءة القرآن. باب ما ورد أن أعظم سورة فى القرآن).

(٢) فى س : منقسمة.

(٣) فى د. مقسم.

(٤) فى د. مع قبله له.

(٥) فى د: اقرأ .

وقد جمع بين هذين الأصلين الجامعين إيجاباً في مواضع، كقوله في آخر سورة هود «فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ»^(١) وقول العبد الصالح شعيب «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أَنِيبُ»^(٢) وقول إبراهيم والذين^(٣) معه «رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ»^(٤) وقوله سبحانه إذ أمر رسوله أن يقول : «كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لَتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ»^(٥) فأمر نبيه بأن يقول: على الرحمن توكلت وإليه متاب، كما أمر بهما^(٦) في قوله: فاعبده وتوكل عليه. والأمر له أمر لأمته، وأمره بذلك في أم القرآن وفي غيرها لأمته ليكون فعلهم^(٧) ذلك طاعة لله وامثالاً لأمره لا تقدماً^(٨) بين يدي الله ورسوله، ولهذا كان عامة ما يفعله نبينا صلى الله عليه وسلم والخالصون من أمته من الأدعية والعبادات وغيرها، إنما هو بأمر من الله، بخلاف من يفعل ما لم يؤمر به وإن كان حسناً أو عفواً، وهذا أحد الأسباب الموجبة لفضله وفضل أمته على من سواه، وفضل الخالصين من أمته على المشويين الذين شابوا ما جاء به وبغيره، كالمُنحرفين عن الصراط المستقيم، وإلى هذين الأصلين كان النبي صلى الله عليه وسلم يقصد في عبادته وأذكاره ومناجياته مثل قوله في الأضحية "اللهم هذا^(٩) منك ولك^(١٠) وإليك^(١١)" فإن قوله: منك، هو معنى التوكل والاستعانة، وقوله: لك هو معنى العبادة، ومثل قوله في

(١) سورة هود : ١٢٣ .

(٢) سورة هود : ٨٨ .

(٣) في الأصل : الذي معه . وفي الآية الكريمة (والذين معه) إلخ الآية .

(٤) سورة الممتحنة : ٤ .

(٥) سورة الرعد : ٣٠ .

(٦) في د : أمر بهما .

(٧) فعلهم . ناقصة من : د .

(٨) في س : ولا يتقدموا .

(٩) هذا : ناقصة من د .

(١٠) لك : ناقصة في : د .

(١١) ورد الحديث في : أبي داود ١٢٦-٣ برواية جابر رضى الله عنه وفيه : أن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح الذبائح كبشين أقرنين، وأن مما قاله عند ذلك "اللهم منك ولك عن محمد وأمته" : وانظر أيضاً جامع الأصول ٤-١٤٨-١٤٩ .

قيامه من الليل "لك أسلمت وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، وإليك حاكمت، أعوذ بعزتك، لا إله إلا أنت [أن] تضلني، أنت الحي الذي لا تموت والجن والإنس يموتون"^(١) إلى أمثال ذلك.

(الإنسان بين العبادة والاستعانة)

إذا تقرر هذا الأصل، فالإنسان في هذين الواجبين لا يخلو من أحوال أربعة هي القسمة الممكنة.

إما أن يأتي بهما^(٢).

وإما أن يأتي بالعبادة فقط.

وإما يأتي بالاستعانة فقط.

وإما أن يتركهما جميعاً.

ولهذا كل الناس في هذه الأقسام الأربعة، بل أهل الديانات هم أقل هذه الأقسام، وهم المقصودون هنا بالكلام.

(١) ورد الحديث في البخارى مختصراً في التوحيد، باب قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم، ولفظ أحمد في المسند (٣٠٢/١) ومسلم رقم ٥٢٢، ٥٢٣ (كتاب صلاة المسافرين باب الدعاء في الصلاة - ٢٧١٨) في الذكر والدعاء، باب التعوذ من شر ما عمل وشر ما لم يعمل، وفي أبي داود (كتاب الصلاة، باب ما يستفتح بالدعاء) حديث رقم ٧٧١.

(٢) بهما : في : هما.

(قسم يغلب عليه التأله)

قسم يغلب عليه قصد التأله لله، ومتابعة الأمر والنهي، والإخلاص لله تعالى، واتباع الشريعة في الخضوع^(١) لأوامره وزواجره وكلماته الكونية^(٢) ولكن يكون منقوصاً من جانب الاستعانة والتوكل، فيكون إما عاجزاً وإما مفرطاً، وهو مغلوب إما مع عدوه الباطن مع عدوه الظاهر، وربما يكثر منه الجزع مما يصيبه الحزن لما يفوته^(٣)، وهذا حال كثير ممن يعرف شريعة الله وأمره، ويرى أنه متبع للشريعة وللعبادة الشرعية، ولا يعرف قضاءه وقدره، وهو حسن القصد طالب للحق، ولكنه غير عارف بالسبيل الموصلة المفضية.

(قسم يغلب عليه الاستعانة والتوكل)

وقسم يغلب عليه قصد الاستعانة بالله والتوكل عليه، وإظهار الفقر والفاقة بين يديه، والخضوع لقضائه وقدره وكلماته الكونية ولكن يكون منقوصاً من جانب العبادة وإخلاص الدين لله، فلا يكون مقصوده أن يكون الدين كله لله، وإن كان مقصوده ذلك فلا يكون متبعاً لشريعة الله عز وجل ومنهاجه، بل قصده نوع سلطان في سلطان في العالم، إما سلطان قدرة وتأثير، وإما سلطان كشف وإخبار، أو قصده طلب ما يريد ودفن ما يكره بأى طريق كان، أو مقصوده نوع عبادة وتأله وجه كان، وهتته في الاستعانة والتوكل المعينة له على مقصوده، فيكون إما جاهلاً وإما ظالماً تاركاً لبعض ما أمره الله، راكباً لبعض ما نهى الله عنه، وهذه حال كثير ممن يتأله ويتصوف ويتفكر ويشهد قدر الله وقضاءه، ولا يشهد أمر الله ونهيه، ويشهد قيام الأكران بالله وفقرها إليه وإقامته لها، ولا يشهد ما أمر به وما نهى عنه، وما الذى يحبه منه ويرضاه، وما الذى يكرهه منه، وما الذى نهى الله عنه^(٤)، ولهذا يكثر في هؤلاء من له كشف وتأثير وخرق عادة، مع انحلال عن بعض الشريعة ومخالفة لبعض الأمر، وإذا أوغل الرجل منهم دخل

(١) في د : والخضوع.

(٢) في د : الدينيات.

(٣) في د : يعوقه.

(٤) وما الذى نهى الله عنه : ناقصة من س.

في الإباحية^(١) والانحلال، وربما صعد إلى فساد التوحيد، فيخرج إلى الاتحاد^(٢) والحلول المقيّد، كما قد^(٣) وقع لكثير من الشيوخ ويوجد في كلام صاحب منازل السائرين^(٤) وغيره ما يفضي إلى ذلك وقد يدخل بعضهم في الاتحاد المطلق والقول بوحدة الوجود، فيعتقد أن الله هو الوجود المطلق.

(كما يقول صاحب الفتوحات المكية في أولها)^(٥):
 الرب حق والعبد حق يا ليت شعري من المكلف
 إن قلت عبد فذاك ميت أو قلت رب أنى يكلف^(٦)

"قسم معرض عن الوجهين"

وقسم ثالث معرضون عن عبادة الله وعن الاستعانة به جميعاً. وهم فريقان: أهل دنيا. وأهل دين، فأهل الدين منهم: هم^(٧) أهل الدين الفاسد الذين يعبدون غير الله، ويستعينون غير الله بظنهم وهواهم ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾^(٨) وأهل الدنيا منهم الذين يطلبون ما يشتهونه من العاجلة بما يعتقدونه من الإسلام.

واعلم أنه التفريق بين من قد يعرض عن عبادة الله والاستعانة به، وبين من يعبد غيره ويستعين بسواه.

(١) في س : الإباحية.

(٢) في د : الإباحية.

(٣) قد : ناقصة : في د.

(٤) صاحب منازل السائرين هو : أبو ذر عبد الله بن أحمد بن محمد عبد الله بن غفر الأنصاري الهروي. الحافظ الثقة المالكي، أخذ الكلام عن الباقلاني، صنف مستخرجاً على الصحيحين توفي ٤٣٤هـ. انظر عنه : شذرات الذهب ٣-٢٥٤ تبين كذب المفتري، س ٢٥٥-٢٥٦؛ الأعلام ٤-٤١٠.

(٥) (كما ورد أولها) ناقصة من د، ويوجد مكانها كلمة، و"يقول" فقط.

(٦) هذه الأبيات لمحبي الدين بن عربي الصوفي الفيلسوف المعروف، وهي معبرة عن مذهبه في وحدة الوجود انظر الفتوحات المكية ١-٢ بولاق.

(٧) هم : ناقصة من : د.

(٨) سورة النجم.

فصل

" في معنى الحمد لله رب العالمين "

قال الله عز وجل في أول السورة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فبدأ بمحدين الاسمين؛ الله، والرب. والله هو الإله المعبود، فهذا الاسم أحق بالعبادة، ولهذا يقال: الله أكبر، الحمد لله، سبحانه الله، لا إله إلا الله.

والرب هو المربي الخالق الرازق، الناصر الهادي، وهذا الاسم أحق باسم الاستعانة والمسألة، ولهذا يقال: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾^(١) ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(٢) ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾^(٣) ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا﴾^(٤) ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(٥) فعمامة المسألة والاستعانة المشروعة باسم الرب.

فالاسم الأول يتضمن غاية العبد ومصيره ومنتهاه وما خلق له، وما فيه صلاحه وكماله، وهو عبادة الله.

والاسم الثاني يتضمن خلق العبد ومبتدأه، وهو أنه يربه ويتولاه، مع أن الثاني يدخل في الأول دخول الربوبية الإلهية، والربوبية تستلزم الألوهية أيضاً.

والاسم الرحمن يتضمن كمال التعلقين ويوصف^(٦) الحالين فيه تتم سعادته في دنياه وآخرته، ولهذا قال تعالى: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾^(٧)، فذكر هنا الأسماء الثلاثة الرحمن، وربى، والإله. وقال:

(١) هذا من دعاء نوح عليه السلام، ورد في نوح: ٢٨.

(٢) سورة آل عمران: ٢٣.

(٣) سورة القصص: ١٦.

(٤) سورة آل عمران: ١٤٧.

(٥) دعاء آخر سورة البقرة. آية رقم ٢٨٦.

(٦) في د: ووصف.

(٧) سورة الرعد: ٣٠.

﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾، كما ذكر الأسماء الثلاثة في أم القرآن. لكن بدأ هناك باسم الله، ولهذا في السورة بإياك نعبد، فقدم الاسم وما يتعلق به من العبادة، لأن تلك السورة فاتحة الكتاب وأم القرآن، فقدم فيها المقصود الذي هو العلة الغائية، فإنها علة غائية لليلة الفاعلية^(١) وقد بسطت هذا المعنى في مواضع في أول التفسير وفي "قاعدة المحبة"^(٢) والإرادة" وفي غير ذلك.

فصل

"توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية"

ولما كان علم النفوس بحاجتهم (وفقرهم إلى الرب قبل علمهم بحاجتهم وفقرهم)^(٣) إلى الإله المعبود، وقصدتهم (إياه)^(٤) لدفع حاجتهم العاجلة قبل الآجلة، كان إقرارهم بالله من جهة ربوبيته أسبق من إقرارهم به من جهة ألوهيته، وكان الدعاء له والاستعانة به^(٥) التوكل عليه فيهم أكثر من العبادة له والإنابة إليه، ولهذا إنما بعث الرسل يدعوهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، الذي هو المقصود المستلزم للإقرار بالربوبية، وقد أخبر عنهم أنهم «لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله»^(٦) ولهم إذا مسهم الضر ضل من يدعوهم إلا إياه، وقال : «وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلُلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»^(٧)، فأخبر أنهم مقرون بربوبيته وأهم مخلصون له الدين^(٨) إذا مسهم الضر في دعائهم واستعانتهم، ثم يعرضون عن عبادته في حال حصول أغراضهم.

وكثير من المتكلمين إنما يقررون الوجدانية من جهة الربوبية، وأما الرسل فهم دعوا إليها من جهة الألوهية، وكذلك كثير من المتصوفة المعتبرة وأرباب الأحوال، إنما

(١) فإنها علة غائية لليلة الفاعلية: في س فإنها فاعلية لليلة الغائية.

(٢) لابن تيمية قاعدة جلية في معنى المحبة والإرادة مصورة بمعهد المخطوطات العربية.

(٣) ما بين القوسين ساقطة من د.

(٤) إياه : ناقصة في الأصل، وزيدت لحاجة السياق إليها.

(٥) به : زيادة في : س.

(٦) سورة الزخرف : ٨٧.

(٧) في د. وإذا مسهم الضر دعوا الله مخلصين له الدين سورة لقمان : ٣٢.

(٨) الجملة فأخبر .. له الدين . ساقطة من : د.

توجههم إلى الله من جهة ربوبيته، لما يمدّها به في الباطن من الأحوال التي بها يتصرفون، وهؤلاء من جنس الملوك. وقد ذم الله عز وجل في القرآن هذا الصنف كثيراً، فتدبر هذا فإنه تنكشف به أحوال قوم يتكلمون في الحقائق ويعملون عليها^(١) وهم لعمري في نوع من الحقائق الكونية القدريّة الربوبية لا في الحقائق الدينية الشرعية الإلهية، وقد تكلمت على هذا المعنى في مواضع متعددة. وهو أصل عظيم يجب الاعتناء به والله سبحانه أعلم^(٢).

فصل (*)

متصل بالذی قبله^(٣)

(الإنسان ليس له من نفسه خير أصلاً)

وذلك أن الإنسان بل وجميع المخلوقات، عباد الله تعالى فقراء، ممالك له، وهو ربه ومليكهم وإلههم، لا إله إلا هو، فالمخلوق^(٤). ليس له من نفسه شيء أصلاً، بل نفسه وصفاته وأفعاله وما ينتفع به أو يستحقه وغير ذلك، إنما هو من خلق الله، والله عز وجل رب ذلك كله ومليكه وبارئه وخالقه ومصوره.

وإذا قلنا ليس له من نفسه إلا العدم، فالعدم ليس هو شيئاً يفتقر إلى فاعل موجود، بل العدم ليس بشيء، وبقاؤه مشروط بعدم فعل الفاعل، لا أن عدم الفاعل يوجبه ويقتضيه، كما يوجب الفاعل المفعول الموجود، بل قد^(٥) يضاف عدم المفعول إلى عدم العلة، وبينهما فرق. وذلك المفعول الموجود إنما خلقه وأبدعه الفاعل، وليس المعدوم

(١) في د . ويعلمون علمها.

(٢) انظر مثلاً . الرسالة التدمرية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

(*) كتب همامش هذه الصفحة في : د ما يلي:

"هذا الفصل إلى آخره تكلم عليه الشيخ عماد الدين الواسطي رحمة الله وناقش الشيخ في مواضع أجمت على الشيخ عماد الدين شرحها له الشيخ تقي الدين رحمة الله عليهما فاعلم هذا، كما كتب في مقابل كلمة فصل بالهامش عبارة: بلغ مقابلة.

(٣) العبارة : متصل بالذی قبله ساقطة من : س.

(٤) في د : فالمخلوقات .

(٥) قد : ساقطة من : د.

أبدعه عدم الفاعل، فإنه يفضى إلى التسلسل والدور، ولأنه ليس اقتضاء أحد العدمين للآخر بأولى من العكس، فإنه ليس أحد العدمين مميزاً بحقيقته^(١) استوجب بها أن يكون فاعلاً، وإن كان يعقل أن عدم المقتضى أولى بعدم الأثر من العكس، فهذا لأنه لما كان وجود المقتضى هو المفيد لوجود المقتضى، صار العقل يضيف عدمه إلى عدمه إضافة لزومية، لأن عدم الشيء إما يكون لعدم المقتضى أو لوجود المانع، وبعد قيام المقتضى، لا يتصور أن يكون العدم إلا لأجل هاتين الصورتين أو الحالتين، فلما كان الذى انعقد وجوده يعوقه المانع^(٢) المنافى، وهو أمر موجود، وتارة لا يكون سببه قد انعقد، صار عدمه تارة ينسب إلى عدم مقتضيه، وتارة إلى وجود مانعه ومنافيه، وهذا معنى قول المسلمين "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"^(٣) فمشيئته موجبة للكائنات كلها، وما لم يشأه لم يكن^(٤). إذ مشيئته هى الموجبة وحدها لا غيرها فيلزم من انتفائها وانتقاؤه. [لا يكون شيء حتى تكون مشيئته].

لا يكون شيء بدونها بحال، فليس لنا سبب يقتضى وجوده شيء حتى تكون مشيئته مانعة من وجوده، بل مشيئته هى السبب الكامل فمع وجودها لا مانع، ومع عدمها لا مقتضى ﴿مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ﴾^(٥) ﴿وَإِنْ يُمْسِكْ اللَّهُ بَصْرَ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرْذَكْ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ﴾^(٦) ﴿قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾^(٧).

(١) فى س : الحقيقة.

(٢) فى س : ويعنعه المانع.

(٣) ساقطة من : س.

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة فى : س.

(٥) سورة فاطر : ٢.

(٦) سورة يونس : ١٠٧.

(٧) سورة الزمر : ٣٨.

"الإنسان ليس له من نفسه إلا العدم"

وإذا عرف أن العبد ليس له من نفسه خير أصلاً، بل ما بنا من نعمة فمن الله، وإذا مسنا الضر فإليه نجأ، والخير كله بيديه^(١) والشر ليس إليه، نحن به وإليه، كما قال: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمَنْ اللَّهُ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ»^(٢) وقال: «أَوَلَمْآ أَصَابَكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَلَيْ هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ»^(٣) وقال النبي صلى الله عليه وسلم في سيد الاستغفار الذي في صحيح البخاري: "اللهم أنت ربى، لا إله إلا أنت، خلقتنى وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوء لك بنعمتك على، وأبوء بذنبي فاغفر لى فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت"^(٤) وقال في دعاء الاستفتاح الذى في صحيح مسلم: "إليك وسعديك، والخير بيدك والشر ليس إليك، تباركت وتعاليت"^(٥).

(الشر إما موجود وإما معدوم)

وذلك أن الشر إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، والمعدوم^(٦) سواء كان عدم ذات، أو عدم صفة من صفات كمالها، أو فعل من أفعالها، مثل عدم الحياة أو العلم، أو السمع أو البصر أو الكلام، أو العقل أو العمل الصالح على تنوع أصنافه، مثل معرفة الله ومحبه وعبادته، والتوكل عليه والإنابة إليه، ورجائه^(٧) وخشيته، وامتنال أو أمره واجتناب نواهيه، وغير ذلك من الأمور المحموده الباطنة والظاهرة، من الأقوال والأفعال. فإن هذه الأمور كلها خيرات وحسنات، وعدمها شر وسيئات، لكن هذا العدم ليس شىء أصلاً

(١) ساقطة من : س.

(٢) سورة النساء : ٧٩.

(٣) سورة آل عمران : ١٦٥.

(٤) ورد الحديث فى : البخارى، فى الدعوات، باب أفضل الاستغفار، وباب ما يقول إذا أصبح وفى: مسلم ١-٢٠١ "كتاب صلاة المسافرين باب الدعاء فى صلاة الليل وقيامه" وفى أبى داود: ١-٢٠١ "كتاب الصلاة باب ما يستفتح به الصلاة من الدعاء".

(٥) رواه مسلم رقم (٧٧١) فى كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء فى صلاة الليل، وفى أبى داود.

(٦) فى س : فالمعدوم.

(٧) فى د : ورجاؤه.

حتى يكون له باري وفاعل فيضاف إلى الله، وإنما هو من لوازم النفس التي هي حقيقة الإنسان قبل أن تخلق، وبعد أن خلقت، فإنها قبل أن تخلق عدم مستلزم لهذا العدم، وبعد أن خلقت - وقد خلقت ضعيفة ناقصة-، فيها النقص والضعف والعجز، فإن هذه أمور عدمية فأضيف إلى النفس من باب إضافة عدم المعلول إلى عدم علته وعدم مقتضيه، وقد تكون من باب إضافته إلى وجود منافي من وجه آخر سنبينه إن شاء الله تعالى.

(الشر لا ينسب إلى الله)

ونكتة الأمر أن هذا الشر والسيئات العدمية ليست موجودة حتى يكون الله خالقها، فإن الله^(١) خالق كل شيء. والمعدومات تنسب تارة إلى عدم فاعلها، وتارة إلى وجود مانعها، فلا تنسب إليه هذه الأمور العدمية على الوجهين.

أما الأول : فلأنه الحق المبين، فلا يقال عدمت لعدم فاعلها ومقتضيتها. وأما الثاني: وهو وجود المانع فلأن المانع إنما يحتاج إليه إذ وجد المقتضى. ولو شاء فعلها لما منعه مانع، وهو سبحانه لا يمنع نفسه ما شاء فعله، بل هو فعال لما يشاء، ولكن الله^(٢) قد يخلق هنا^(٣) سبباً ومقتضياً ومانعاً^(٤) فإن جعل السبب تاماً لم يمنع شيء، وإن لم يجعله تاماً منعه المانع لضعف السبب وعدم إعانة الله له، فلا يعدم أمر إلا أنه لم يشأه، كما لا يوجد أمر إلا أنه يشأه.

(السيئات العدمية تضاف إلى العبد)

وإنما تضاف هذه السيئات العدمية إلى العبد، لعدم السبب منه تارة، ولوجود المانع منه أخرى.

أما عدم السبب فظاهر، فإنه ليس منه قوة ولا حول ولا خير ولا سبب خير أصالة، ولو كان شيء لكان سبباً، فأضيف إليه لعدم السبب، ولأنه قد صدرت منه أفعال كان سبباً لها بإعانة الله له فما لم يصدر منه كان لعدم السبب.

(١) في د : فإنه.

(٢) لفظ الجلالة ساقط من : د.

(٣) هنا : في س : هذا ، في د : هو.

(٤) سبباً ومقتضياً ومانعاً : في د : سبباً ومقتضاه مانع.

وأما وجود المانع المضاد له المنافي، فلأن نفسه قد^(١) تضيق وتضعف وتعجز أن تجمع بين أفعال ممكنة في نفسها، متنافية في حقه، فإذا اشتغل بسمع شيء أو بصره أو الكلام في شيء أو النظر فيه، أو إرادته أو اشتغلت^(٢) جوارحه بعمل كثيراً^(٣)، اشتغلت عن عمل آخر، وإن كان ذلك خيراً لضيقه وعجزه^(٤) فصار قيام إحدى الصفات والأفعال به مانعاً وصاداً عن آخر، والضيق والعجز يعود إلى عدم قدرته، فعاد إلى العدم الذي هو منه، والعدم المحض ليس بشيء حتى يضاف إلى الله تعالى.

(الشر الوجودي)

وأما إن كان الشر^(٥) موجوداً، كالألم وسبب الألم، فينبغي أن يعرف أن الشر الموجود ليس شراً على الإطلاق، ولا شراً محضاً، وإنما هو شر في حق من تألم به، وقد تكون مصائب قوم عند قوم فوائد، ولهذا جاء في الحديث الذي رواه مسلسلاً "آمنت بالقدر خيره وشره، وحلوه ومره" وفي الحديث الذي رواه أبو داود "لو أنفقت ملء الأرض ذهباً لما قبله منك حتى تؤمن بالقدر خيره وشره، وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك"^(٦).

فالخير والشر هما بحسب العبد المضاف إليه كالحلو والمر سواء، وذلك أن من لم يتألم بالشئ ليس في حقه شراً، ومن تنعم به فهو في حقه خير، كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم من قص عليه لأحد رؤيا يقول "خيراً تلقاه وشرّاً توقاه خيراً لنا وشرّاً لأعدائنا" فإنه إذا أصاب العبد شر يسر قلوب عدوه فهو خير لهذا وشر لهذا، ومن لم يكن له ولي ولا عدو فليس في حقه لا خيراً ولا شراً وليس في مخلوقات الله ما يؤلم الخلق

(١) قد ساقطة من : د.

(٢) في د : إذا اشتغلت.

(٣) في د : كبير.

(٤) وإن كان ذلك لضيقه وعجزه: جاءت هذه الجملة في د: في غير موضعها حيث وضعت بعد عبارة: وصاداً عن آخر في السطر التالي لها.

(٥) في س : الشئ.

(٦) ورد الحديث في أبي داود ٤-٢٢٤، ٢٢٥.

كلهم دائماً، بل ولا ما يؤلم جمهورهم دائماً، بل مخلوقاته إما منعمة لهم أو لجمهورهم في أغلب الأوقات، كالشمس والعافية، فلم يكن في الموجودات التي خلقها الله ما هو شر مطلقاً عاماً، فعلم أن الشر المخلوق الموجود شر مقيد خاص، وفيه وجه آخر هو خير وحسن، وهو أغلب وجهيه كما قال تعالى : ﴿أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(١) وقال تعالى : ﴿صَنَعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٢) وقال تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٣) وقال : ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾^(٤).

(لم يخلق الله شيئاً إلا لحكمة)

وقد علم المسلمون أن الله لم يخلق شيئاً ما إلا بحكمة، فتلك الحكمة وجه حسنه، وخيره، ولا يكون في المخلوقات شر محض لا خير فيه (ولا فائدة فيه بوجه من الوجوه)^(٥). وهذا يظهر معنى قوله : "والشر ليس إليك".

وكون الشر لم يضاف إلى الله وحده، بل إما بطريق العموم، أو يضاف إلى السبب، أو يحدف فاعله، فهذا الشر الموجود الخاص المقيد سببه إما عدم وإما وجود.

فالعدم مثل عدم شرط، أو جزء سبب، إذ لا يكون^(٦) سبب عدماً محضاً، فإن العدم المحض لا يكون سبباً تاماً لوجود، ولكن يكون سبب الخير واللذة ولا يحصل الشرط فيقع الألم، وذلك مثل عدم فعل الواجبات، الذي هو سبب الظم والعقاب، ومثل عدم العلم، الذي هو سبب من الجهل، وعدم السمع والبصر والنطق، الذي هو سبب الألم بالعمى والصمم والبكم، وعدم الصحة والقوة، الذي هو سبب الألم بالمرض^(٧)

(١) سورة السجدة : ٧.

(٢) سورة النمل : ٨٨.

(٣) سورة الحجر : ٨٥.

(٤) سورة آل عمران : ١٩١.

(٥) ما بين القوسين زيادة في : س.

(٦) في د : أو لا يكون .

(٧) في س : والمرض.

والضعف، فهذه المواضع ونحوها يكون الشر أيضاً مضافاً إلى العدم المضاف إلى البعد، حتى يتحقق قول الخليل «وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ»^(١) فإن المرض وإن كان ألماً موجوداً فسببه ضعف القوة وانتفاء الصحة المجودة، وذلك عدم هو من الإنسان المعلوم بنفسه، ويتحقق^(٢) قول الحق «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ»^(٣) وقوله : «قُلْتُمْ أَلَيْ هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ»^(٤) ونحو ذلك فيما كان سببه عدم فعل الواجب، وكذلك قول الصحابي: وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان.

وبين ذلك أن المحرمات جميعها من الكفر والفسوق والعصيان إنما يفعلها^(٥) العبد لجهله أو لحاجته، فإنه إذا كان عالماً بمضرتها وهى غنى عنها، امتنع أن يفعلها، والجهل أصله عدم. والحاجة أصلها العدم، فأصل وقوع السيئات منه هو عدم العلم والغنى، ولهذا يقول في القرآن : «مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ»^(٦) «أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ» «إِلَهُمَّ أَلْفُوا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ * فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ»^(٧) إلى نحو هذه المعاني.

(الشر الذي سببه الوجود)

وأما الوجود الذي هو^(٨) سبب الشر الموجود، الذى هو خاص، كالآلام، مثل الأفعال المحرمة من الكفر الذى هو تكذيب أو استكبار، والفسوق الذى هو فعل المحرمات، ونحو ذلك، فإن ذلك سبب الذم والعقاب، وكذلك تناول الأغذية الضارة، وكذلك الحركات الشديدة الموروثة للألم، فهذا الوجود لا يكون وجوداً تاماً محضاً، إذ الوجود التام المحض لا يورث إلا خيراً كما قلنا إن العدم المحض لا يقتضى وجوداً ناقصاً،

(١) سورة الشعراء : ٨٠.

(٢) في س : ولا يتحقق. وهو خطأ واضح.

(٣) سورة النساء : ٧٩.

(٤) سورة آل عمران: ١٦٥. والجزء الأول من الآية (قلتم أنى هذا) ساقطة من : د.

(٥) في د: والعصيان لما يفعلها.

(٦) في سورة هود : ٢٠.

(٧) سورة الصافات : ٧٠-٧١.

(٨) هو : ساقطة من : د.

إما في السبب، وإما في المحل، كما يكون سبب التكذيب عدم معرفة الحق والإقرار به، وسبب عدم هذا العلم والقول^(١) عدم أسبابه، من النظر التام والاستماع التام لآيات الحق وإعلامه، وسبب عدم النظر والاستماع، إما عدم المقتضى فيكون عدماً محضاً، وإما وجود مانع من الكبر أو الحسد في النفس، والله لا يحب كل مختال فخور، وهو تصور باطل، وسببه عدم غنى النفس بالحق، فتعتاض عنه بالخيال الباطل.

الحسد أيضاً سببه عدم النعمة التي يصير بها المحسود أو أفضل منه، فإن ذلك يوجب كراهة الحاسد لأن يكافئه المحسود^(٢) أو يتفضل عليه، وكذلك الفسوق كالقتل والزنا وسائر القبائح، إنما سببها حاجة النفس إلى الاشتفاء بالقتل والالتذاذ، وإلا فمن حصل فرضه بلا قتل أو نال اللذة بلا زنا لا يفعل ذلك.

(الشر مصدره العدم)

والحاجة مصدرها العدم، وهذا يبين — إذا تدبره الإنسان — أن الشر الموجود إن أضيف^(٣) إلى عدم أو وجود، فلا بد أن يكون وجوداً ناقصاً، فتارة يضاف إلى عدم كمال السبب، أو فوات الشرط، وتارة يضاف إلى وجود، ويعبر عنه تارة بالسبب الناقص والمحل الناقص، وسبب ذلك إما عدم شروط أو وجود مانع. والمانع لا يكون مانعاً إلا لضعف المقتضى.

وكل ما ذكرته واضح بين، إلا هذا الموضع ففيه غموض يتبين عند التأمل وله طرفان:

أحدهما : أن الموجود لا يكون سببه عدماً محضاً.

والثاني : أن الموجود لا يكون سبباً للعدم المحض.

(١) والقول : ساقطة من : د.

(٢) في الأصل : كتبت هذه العبارة د: هكذا، لأن تكافيه المحسود. إلخ.

(٣) في س : إذا أضيف.

وهذا معلوم بالبدية أن الكائنات الموجودة لا تصدر إلا عن حق موجود، ولهذا كان معلوماً بالفطرة أنه لا بد لكل مصنوع من صانع [كما قال تعالى] ^(١) «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» ^(٢) يقول: اخلقوا من غير خالق خلقهم، أم هم خلقوا أنفسهم، ومن المتكلمين من استدل على هذا المطلوب بالقياس وضرب الأمثال ^(٣) والاستدلال عليه ممكن ودلائله كثيرة، والفطرة عند صحتها أشد إقراراً به، وهو لها أبده، وهو إليه أشد اضطراراً من المثال الذي يقاس به.

(اختلاف الأصوليين في العلة الشرعية)

وقد اختلف أهل الأصول في العلة الشرعية، هل يجوز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي فيها ^(٤) مع قولهم: إن العدمي يعلل بالعدمي؟ فمنهم من قال يعلل به ومنهم من أنكر ذلك، ومنهم من فصل بين ما لا يجوز أن يكون علة للوجود في قياس العلة، ويجوز أن يكون علة له في قياس الدلالة فلا يضاف إليه في قياس الدلالة، وهذا فصل الخطاب، وهو أن قياس الدلالة يجوز أن يكون العدم فيه علة وجزءاً من علة، لأن عدم الوصف قد يكون دليلاً على وصف وجودي يقتضى الحكم.

وأما قياس العلة فلا يكون العدم فيه علة تامة، لكن يكون جزءاً من العلة التامة، وشرطاً للعلة المقتضية التي ليست بتامة [وقلنا. جزء من العلة التامة وهو معنى كونه شرطاً في اقتضاء العلة الوجودية. وهذا نزاع لفظي فإذا حققت المعاني ارتفع] ^(٥)، فهذا في بيان أحد الطرفين، [وهو أن الموجود لا يكون سببه عدماً محضاً].

(١) ما بين المعقوفين زيادة في : س.

(٢) سورة الطور : ٣٥.

(٣) في س : المثال.

(٤) فيها : ساقطة من : د.

(٥) ما بين المعقوفين زيادة في : س.

أما الطرف الثاني^(١)، هو أن الموجود لا يكون سبباً لوجود يستلزم عدماً، فلأن العدم المحض لا يفتقر إلى سبب موجود، بل يكفي فيه عدم السبب الموجود، ولأن السبب الموجود إذا أثر فلا بد أن يؤثر شيئاً، والعدم المحض ليس بشيء، فالأثر الذي عدم محض بمنزلة عدم الأثر، بل إذا أثر الإعدام فالإعدام أمر وجودي فيه عدم، فإن جعل الموجود معدوماً، والمعدوم موجوداً أمر معقول، أما جعل المعدوم فلا يعقل إلا بمعنى الإبقاء على العدم، والإبقاء على العدم يكفي فيه عدم الفاعل. والفرق معلوم بين عدم الفاعل وعدم الموجب في عدم العلة، وبين فاعل العدم وموجب العدم وعلة العدم، والعدم لا يفتقر إلى الثاني بل يكفي فيه الأول، فتبين بذلك الطرفان، وهو أن العدم المحض الذي ليس فيه شوب وجود لا يكون لوجود^(٢) ما لا سبباً ولا مسبباً، ولا فاعلاً ولا مفعولاً أصلاً، فالوجوب المحض التام الذي ليس فيه شوب عدم^(٣)، ولا يكون سبباً لعدم أصلاً، ولا مسبباً عنه ولا فاعلاً له ولا مفعولاً.

أما كونه مسبباً عنه ولا مفعولاً له فظاهر، وأما كونه ليس سبباً له، فإن كان سبباً لعدم محض، فالعدم لا يفتقر إلى سبب موجود، وإن كان لعدم فيه وجود، فذاك الوجود لا بد له من سبب، ولو كان سببه تاماً وهو قابل لما دخل فيه عدم، فإنه إذا كان السبب تاماً والمحل قابلاً وجب وجود المسبب، فحيث كان فيه عدم، فلعدم ما في السبب أو في المحل، فلا يكون وجوداً محضاً، فظهر أن السبب حسب تخلف حكمه، إن كان لفوات شرط فهو عدم، وإن كان لوجود مانع صار مانعاً لضعف السبب، وهو أيضاً عدم قوته وكماله، فظهر أن الوجود ليس سبب العدم المحض، وظهر بذلك القسمة الرباعية وهي^(٤) أن الوجود المحض لا يكون إلا خيراً.

يبين ذلك أن كل شر في العالم لا يخرج عن قسمين إما ألم، وإما سبب الألم، وسبب الألم مثل الأفعال السيئة المقتضية للعذاب، والألم، والألم الموجود لا يكون إلا

(١) في س : وجوهاً.

(٢) في د، الذي ليس يقرب فيه عدم. والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في س : حيث.

(٤) في د، وهو.

لنوع عدم، كما^(١) يكون سببه تفرق الاتصال، وتفرق الاتصال هو عدم التأليف والاتصال إلى بينهما، وهو الشر والفساد.

وأما سلب الألم فقد قررت في قاعدة كبيرة، أن أصل الذنوب هو عدم الواجبات لا فعل المحرمات^(٢) وأن فعل المحرمات إنما وقع لعدم الواجبات، فصار أصل الذنوب عدم الواجبات، وأصل الألم عدم الصحة، ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلمهم في خطبته الحاجة أن يقولوا: "ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا"^(٣).

فيستعيذ^(٤) من شر النفس الذي نشأ عنها من^(٥) ذنوبها وخطاياها، ويستعيذ من سيئات الأعمال التي هي عقوباتها وآلامها، فإذا قوله: "ومن سيئات أعمالنا التي هي عقوباتها وآلامها، فإذا قوله: "ومن سيئات أعمالنا" قد يراد به السيئات في الأعمال، وقد يراد به العقوبات فإن نلفظ السيئات في كتاب الله يراد به ما سوء الإنسان من الشر ويراد به الأعمال السيئة، قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾^(٦)، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ﴾^(٧) ومعلوم أن شر النفس هو الأعمال السيئة فتكون سيئات الأعمال الشر والعقوبات الحاصلة بها، فيكون مستعيذاً من نوعي السيئات، الأعمال السيئة، وعقوباتها. كما في الاستعاذة المأمور بها في الصلاة "أعوذ بك من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر،

(١) في س: فكما.

(٢) انظر ما كتبه ابن تيمية في رسالة الحسنة والسيئة ص ٩٢، وما بعدها، وما كتبه في تفسير (وما أصابك من سيئة في نفسك) ج ٢ من دقائق التفسير لابن تيمية.

(٣) هذا جزء من حديث قاله الرسول صلى الله عليه وسلم في خطبته الحاجة وأورده الإمام أحمد بن حنبل في مسنده "ط دار المعارف" ٥-٢٧١ رقم ٣٧٢٠ عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: علمنا خطبته الحاجة، الحمد لله نستعينه ونستهديه ونستغفره" الخ الخطبة. وانظر الحديث رقم ٣٢٧٥، ٤١١٥، ٤١١٦، وقال الأستاذ المحقق رحمه الله أن الحديث قد ذكره الترمذي في سننه وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، وانظر الأذكار للنووي، ص ٢٥٠ - ابن ماجه ١-٦٠٩-٦١٠، وانظر تحقيق الدكتور محمد سالم للحديث المذكور في كتاب جامع الرسائل لابن تيمية، ص ١١٧ ت ٣.

(٤) في د: فنستعيذ ... ونستعيذ.

(٥) من ساقطة في: د.

(٦) سورة آل عمران: وفي الأصل: "إن تصيبكم حسنة" وصحة الآية ما أثبتناه.

(٧) سورة الشورى: ٤٨.

ومن فتنة الحيا والممات، ومن فتنة المسيح الدجال^(١) فأمرنا بالاستعاذة من العذاب، عذاب الآخرة، وعذاب البرزخ، ومن سبب العذاب، ومن فتنة الحيا والممات، وفتنة المسيح الدجال، وذكر الفتنة الخاصة [بعد الفتنة العامة]^(٢)، فتنة المسيح الدجال فإنها أعظم الفتن كما في الحديث الصحيح "وما من خلق آدم إلى قيام الساعة فتنة أعظم من فتنة المسيح الدجال"^(٣).

فصل

(العبد وكل مخلوق فقير إلى الله)

إذا ظهر أن العبد وكل مخلوق فقير إلى الله محتاج إليه. ليس فقيراً إلى سواه فليس هو مستغنياً بنفسه ولا بغير ربه، فإن ذلك الغير فقير أيضاً محتاج إلى الله، ومن المأثور عن أبي يزيد^(٤) رحمه الله أنه قال: استغاثة المخلوق بالمخلوق، كاستغاثة الغريق بالغريق. وعن الشيخ أبي عبد الله القرشي أنه قال: استغاثة المخلوق بالمخلوق كاستغاثة المسجون بالمسجون. وهذا تقريب وإلا فهو كاستغاثة العدم بالعدم، فإن المستغاث به إن لم يخلق الحق فيه قوة وحولاً وإلا فليس له من نفسه شيء، قال سبحانه: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾^(٥)، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْضَىٰ﴾^(٦) وقال تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٧).

(١) ورد الحديث في : مسلم ٢٠٧٩-٤ (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب التعوذ من العجز والكسل وغيره) حديث رقم ٢٧٠٦، النسائي ٤٢-٨ (كتاب الاستعاذة. باب الاستعاذة من فتنة القبر) ابن ماجه ١٢٦٢-٢ (كتاب الدعاء. باب ما تعوذ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم).

(٢) ما بين المعقوفين زيادة في : س.

(٣) رواه مسلم في "صحيحه" رقم (٢٩٤٦) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، كما ورد في : ابن ماجه ١٣٥٩/٢ (كتاب الفتن، باب فتنة المسيح الدجال وخروج عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج) حديث رقم ٣-٧٧.

(٤) هو طيفور بن البسطامي، أبو يزيد نسبة إلى بسطام، متصوف كبير، اشتهر بالزهد والورع والعزوف عن الدنيا. ويقال إنه أول من تكلم في الفناء بمعناه الصوفي. توفي سنة ٢٦١هـ. انظر عنه طبقات الصوفية، ص ٦٧-٧٤، وفيات الأعيان ١٠-٢٤١، ميزان الاعتدال، ١-٤٨١، حلية الأولياء، ١٠-٣٣.

(٥) سورة البقرة : ٢٥٥.

(٦) سورة الأنبياء : ٢٨.

(٧) سورة البقرة : ١٠٢.

واسم العبد يتناول معنيين : أحدهما : بمعنى العباد كرهاً كما قال : «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا»^(١) وقال «وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا»^(٢) وقال : «بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^(٣) وقال : «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا»^(٤).

والثاني : بمعنى العابد طوعاً وهو الذي يعبد ويستعينه، وهذا هو المذكور في قوله : «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا»^(٥) وقوله : «عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا»^(٦) وقوله : «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ»^(٧) وقوله : «إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُتَخَلِّصِينَ»^(٨) وقوله : «يَا عِبَادَ لَا خَوْفَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنتُمْ تَحْزَنُونَ»^(٩) وقوله : «وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ»^(١٠) وقوله : «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ»^(١١) وقوله : «نَعَمْ الْعَبْدُ إِلَهُ أَوَّابٍ»^(١٢) وقوله : «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا»^(١٣) وقوله : «وَأَلَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ»^(١٤) وهذه العبودية قد يخلو الإنسان منها تارة. وأما الأولى فوصف لازم إذا أريد بها جريان القدر عليه

(١) سورة مريم : ٩٣.

(٢) سورة آل عمران : ٨٣.

(٣) سورة البقرة : ١١٧.

(٤) سورة الرعد : ١٥.

(٥) سورة الفرقان : ٦٣.

(٦) سورة الإنسان : ٦.

(٧) سورة الإسراء : ٦٥.

(٨) سورة ص : ٨٣.

(٩) سورة الزخرف : ٦٨.

(١٠) سورة ص : ٤٥.

(١١) سورة النجم : ١٠.

(١٢) سورة ص : ٤٤.

(١٣) سورة الإسراء : ١.

(١٤) سورة الجن : ١٩.

وتصريف الخالق له، وقال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَنْغُوتُ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾^(١).

وعامة السلف على أن المراد بالإسلام استسلامهم له بالخضوع والذل، لا مجرد
تصريف الرب لهم، كما في قوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا
وَكَرْهًا﴾^(٢) وهذا الخضوع والذل هو أيضاً لازم لكل عبد لابد له من ذلك، وإن كان قد
يعرض له أحياناً الإعراض عن ربه والاستكبار، فلا بد له عند التحقيق من الخضوع والذل
له، لكن المؤمن يسلم له طوعاً فيحبه ويطيع أمره، والكافر إنما يخضع له عن رغبة ورهبة،
فإذا زال عنه ذلك أعرض عن ربه، كما قال: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحِثْبِهِ أَوْ
قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ﴾^(٣) وقال: ﴿وَإِذَا
مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ فَلَمَّا رَجَعْتُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ
الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾^(٤).

وفقر المخلوق وعبوديته أمر ذاتي له لا وجود له بدون ذلك، والحاجة ضرورية
لكل المصنوعات المخلوقات، وبذلك هي آية^(٥) لخالقها وفاطرها، إذ لا قيام لها بدونها،
وإنما يفترق الناس في شهود هذا الفقر والاضطرار وعزوبه عن قلوبهم، وأيضاً: فالعبد
مفتقر إلى الله من جهة أنه معبوده الذي يحبه إجلالاً وتعظيماً، فهو غاية مطلوبة ومراده،
ومنتهى همته، ولا صلاح له إلا بهذا.

"المحبوب لذاته هو الله"

وأصل الحركات الحب، والذي يستحق المحبة لذاته هو الله، فكل من أحب مع
الله شيئاً فهو مشرك، وجهه فساد، وإنما الحب الصافي النافع حب الله، والحب لله،

(١) سورة آل عمران : ٨٣.

(٢) سورة الرعد : ١٥.

(٣) سورة يونس : ١٢.

(٤) سورة الإسراء : ٦٧.

(٥) في س : أمها .

والإنسان فقير إلى الله من جهة عبادته له، ومن جهة استعانت به. بالاستسلام^(١) والانقياد لمن أنت إليه فقير وهو ربك وإلهك، وهذا العمل هو^(٢) أمر فطري ضروري، فإن النفوس تعلم فقرها إلى خالقها وتذل لمن افتقرت إليه، وغناه من الصمدية التي انفرد بها، فإنه يسأله من السموات والأرض، وهو شهود الربوبية بالاستعانة والتوكل والدعاء والسؤال، ثم هذا لا يكفيها حتى تعلم ما يصلحها من العلم والعمل، وذلك هو عبادته والإنابة إليه، فإن العبد إنما خلق لعبادة ربه، فصلاحه وكماله ولذته وفرحه وسروره في أن يعبد ربه وينيب إليه^(٣) وذلك قدر وذلك قدر زائد على مسألته والافتقار إليه، فإن جميع الكائنات حادثة بمشيئة الله، قائمة بقدرته وكلمته، محتاجة إليه فقيرة إليه مسلمة له طوعاً وكرهاً، فإذا شهد العبد ذلك وأسلم له وخضع، فقد آمن بربوبيته ورأى حاجته وفقره إليه، وصار سائلاً له متوكلاً عليه، مستعيناً به، إما بحاله وإما بمقاله بخلاف المستكبر عنه المعرض عن مسألته.

(أنواع مسألة العبد لربه)

ثم هذا المستعين به السائل له، إما أن يسأل ما هو مأمور به، أو ما هو منهى عنه، أو ما هو مباح له.

فالأول حال المؤمنين السعداء الذين حالهم ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

والثاني حال الكفار والفساق والعصاة، الذين فيهم إيمان به وإن كانوا كفاراً كما قال ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(٤). فهم مؤمنون بربوبيته، مشركون في عبادته، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لحصين الخزاعي: "يا حصين كم تعبد؟..."

قال : سبعة آلهة ، ستة في الأرض وواحد في السماء.

قال : فمن الذي لرغبتك ورهبتك؟

(١) في س : للاستسلام .

(٢) هو : ساقطة من : س .

(٣) إليه : ساقطة من : د .

(٤) سورة يوسف : ١٠٦ .

قال : الذى فى السماء.

قال : أسلم حتى أعلمك كلمة ينفعلك الله تعالى بها، فأسلم فقال: قل: اللهم
ألهمنى رشدى وقنى شر نفسى^(١) رواه أحمد وغيره . ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا
سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا
بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾^(٢) أخبر سبحانه أنه قريب من عباده، يجيب دعوة الداعي إذا دعاه.
فهذا إخبار عن ربوبيته لهم، وإن كانوا مع ذلك كفاراً من وجه آخر، وفساقاً أو عصاة،
قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَهُ فَلَمَّا كَجَأَكُمْ إِلَى الشَّوْرِ
أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾^(٣) وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا
لِحَبْنِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ
زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٤) ونظائره فى القرآن كثيرة.

ثم أمرهم بأمرين فقال : فليستجيبوا لى، وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون.

والثانى : الإيمان بربوبيته وألوهيته وأنه ربهم وإلههم، ولهذا قيل: إجابة الدعاء
تكون عن صحة الاعتقاد، وعن كمال الطاعة، لأنه عقب آية الدعاء بقوله:
﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي﴾.

والطاعة والعبادة هى مصلحة العبد التى فيها سعادته ونجاته، وأما إجابة دعائه
وإعطاؤه سؤله، فقد يكون منفعة وقد يكون مضرة. قال تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ
دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾^(٥) وقال تعالى: ﴿وَلَوْ يُعْجِلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ
اسْتَعْجَلَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ﴾^(٦) وقال تعالى عن المشركين: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ
إِن كَان هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بَعْدَآبِ

(١) رواه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده ٣٥٤/٦.

(٢) سورة البقرة : ١٨٦.

(٣) سورة الإسراء : ٦٧.

(٤) سورة يونس : ١٢.

(٥) سورة الإسراء : ١١.

(٦) سورة يونس : ١١.

السيم^(١) وقد: ﴿إِنْ تَسْتَفْتَحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾^(٢) وقال ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٣) وقال ﴿وَأَثَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَاسْلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾^(٤) الآية ، وقال: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾^(٥) وقال النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل على أهل جابر فقال: "لَا تدعوا على أنفسكم إلا بخير فإن الملائكة يؤمنون على ما تقولون"^(٦).

فصل

فالعبد كما أنه فقير إلى الله دائماً في إعانته وإجابة دعوته وإعطاء سؤاله وقضاء حاجته، فهو فقير إليه في أن يعلم ما يصلحه وما هو الذي يقصده ويريده، وهذا هو الأمر والنهي والشرعية، وإلا إذا قضيت حاجته التي طلبها وأوردها ولم تكن مصلحة له، كان ذلك ضرراً عليه، وإن كان في الحال له فيه لذة ومنفعة، فالاعتبار بالمنفعة الخالصة أو الراجحة، وهذا قد عرفه الله عباده برسله وكتبه، علموهم وزكواهم وأمروهم بما ينفعهم ونهواهم عما يضرهم. وبينوا لهم أن مطلوبهم ومقصودهم ومعبودهم يجب أن يكون هو وحده لا شريك له. كما أنه هو ربهم وخالقهم، وألهم إن تركوا عبادته أو أشركوا به غيره خسروا خسراناً مبيناً، وضلوا ضلالاً بعيداً. وكان ما أوتوه من قوة ومعرفة وجاه ومال وغير ذلك. وإن كانوا فيه فقراء إلى الله مستعينين به عليه. مقرين بربوبيته، فإنه ضرر عليهم ولهم بئس المصير وسوء الدار.^(٧)

(١) سورة الأنفال : ٣٢.

(٢) سورة الأنفال : ١٩.

(٣) سورة الأعراف : ٥٥.

(٤) سور الأعراف : ١٧٥-١٧٦.

(٥) سورة آل عمران : ٦١.

(٦) ورد الحديث في مسلم ٦٣٤-٢ "كتاب الجنائز. باب إغماض الميت والدعاء له إذا حضر" حديث رقم ٢٩٠.

(٧) في د : إن كان في الحال له في لذة.

وهذا هو الذى تعلق به الأمر الدينى الشرعى [والإرادة الدينية الشرعية، كما تعلق بالأولى الأمر الكونى القدرى]^(١) والإرادة الكونية القدرية، والله سبحانه قد أنعم على المؤمنين بالإعانة والهداية فإنه بين لهم هداهم بإرسال الرسل وإنزال الكتب، وأعانهم على اتباع ذلك علماً وعملاً، كما من عليهم وعلى سائر الخلق بأن خلقهم ورزقهم وعافاهم، ومن على أكثر الخلق بأن عرفهم ربوبيته لهم وحاجتهم إليه، وأعطاهم سؤالهم وأجاب دعاءهم قال تعالى : ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٢) فكل أهل السموات والأرض يسألونه فصارت الدرجات الأربعة.

قوم لم يعبدوه ولم يستعينوه، وقد خلقهم ورزقهم وعافاهم.

وقوم استعانوا فأعانهم ولم يعبدوه.

وقوم طلبوا عبادته وطاعته ولم يستعينوه ولم يتوكلوا عليه.

والصنف الرابع الذين عبدوه واستعانوه فأعانهم على عبادته وطاعته، وهؤلاء هم الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد بين سبحانه، ما خص به المؤمنين فى قوله : ﴿حَبِّبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾^(٣) والحمد لله رب العالمين وصلى الله على أفضل المرسلين محمد وآله وصحبه أجمعين^(٤).

(١) ما بين المعقوفتين زيادة فى : س.

(٢) سورة الرحمن : ٢٩.

(٣) سورة الحجرات : ٧.

(٤) إلى هنا انتهت نسخة دار الكتب والتكملة من نسخة س.

قال شيخ الإسلام

أبو العباس أحمد بن تيمية رحمة الله تعالى

فصل (*)

والعبد مضطر دائماً إلى أن يهديه الله الصراط المستقيم. فهو مضطر إلى مقصود هذا الدعاء، فإنه لا نجاة من العذاب ولا وصول إلى السعادة إلا بهذه الهداية، فمن فاتته، فهو إما من المغضوب عليهم، وإما من الضالين، وهذا الهدى لا يحصل إلا بهدى الله، وهذه الآية مما يبين فساد مذهب القدرية.

وأما سؤال من يقول فقد هداهم لا حاجة بهم إلى السؤال، وجواب من أجابه بأن المطلوب دوامها، كلام من لم يعرف حقيقة الأسباب، وما أمر الله به، فإن الصراط المستقيم أن يفعل العبد في كل وقت ما أمر به في ذلك الوقت من علم وعمل، ولا يفعل ما نهى عنه، وهذا يحتاج في كل وقت إلى أن يعلم ويعمل ما أمر به في ذلك الوقت وما نهى عنه، وإلى أن يحصل له إرادة جارية لفعل المأمور، وكراهة جازمة لترك المحذور، فهذا العلم المفصل والإرادة المفصلة لا يتصور أن تحصل للعبد في وقت واحد، بل كل وقت يحتاج إلى أن يجعل الله في قلبه من العلوم والإرادات ما يهتدى به في ذلك الصراط المستقيم.

نعم! حصل له هدى بحمل بأن القرآن حق، والرسول حق، ودين الإسلام حق، وذلك حق؛ ولكن هذا الحمل لا يغنيه إن لم يحصل له هدى مفصل في كل ما يأتيه ويذرّه من الجزئيات التي يحار فيها أكثر عقول الخلق، ويغلب الهوى والشهوات أكثر عقولهم لغلبة الشهوات والشبهات عليهم.

والإنسان نحلق ظلوماً جهولاً، فالأصل فيه عدم العلم وميله إلى ما يهواه من الشر، فيحتاج دائماً إلى علم مفصل يزول به جهله، وعدل في محسبته وبغضه، ورضاه

(*) هذا الفصل بأكمله سقط من : د.

وغضبه، وفعله وتركه، وإعطائه ومنعه، وأكله وشربه، نومه ويقظته، فكل ما يقوله ويعمله يحتاج فيه إلى علم يناقى جهله، وعدل يناقى ظلمه، فإن لم يمن الله عليه بالعلم المفصل والعدل المفصل، وإلا كان فيه من الجهل والظلم ما يخرج به عن الصراط المستقيم، وقد قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم بعد صلح الحديبية وبعدة الرضوان: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾^(١) إلى قوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ فإذا كان هذه حاله في آخر حياته أو قريباً منها فكيف حال غيره.

و(الصراط المستقيم) قد فسر بالقرآن، وبالإسلام وطريق العبودية، وكل هذا حق، فهو موصوف بهذا وبغيره، فـ "القرآن" مشتمل على مهمات وأمور دقيقة، ونواه وأخبار وقصص وغير ذلك إن لم يهد الله العبد إليها فهو جاهل بما ضال عنه، وكذلك "الإسلام" وما اشتمل عليه من المكارم والطاعات والخصال الحمودة، وكذلك "العبادة" وما اشتملت عليه".

فحاجة العبد إلى سؤال هذه الهداية ضرورية في سعادته ونجاته وفلاحه، بخلاف حاجته إلى الرزق والنصر فإن الله يرزقه، فإذا انقطع رزقه مات، والموت لابد منه، فإذا كان من أهل الهدى به كان سعيداً قبل الموت وبعده، وكان الموت موصلاً إلى السعادة الأبدية.

وكذلك النصر إذا قدر أنه غلب حتى قتل فإنه يموت شهيداً وكان القتل من تمام النعمة، فتبين أن الحاجة إلى الهدى أعظم من الحاجة إلى النصر والرزق: بل لا نسبة بينهما، لأنه إذا هدى كان من المتقين ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾^(٢) وكان ممن ينصر الله ورسوله، ومن نصر الله نصره الله، وكان من جند الله، وهم الغالبون، ولهذا كان هذا الدعاء هو المفروض.

(١) أول سورة الفتح.

(٢) سورة الطلاق : ٢، ٣.

و(أيضاً) فإنه يتضمن الرزق والنصر، لأنه إذا هدى، ثم أمر وهدى غيره بقوله وفعله ورؤيته، فالهدى التام أعظم ما يحصل به الرزق والنصر، فتبين أن هذا الدعاء جامع لكل مطلوب، وهذا مما يبين لك أن غير الفاتحة لا يقوم مقامها، وأن فضلها على غيره من الكلام أعظم من فضل الركوع والسجود على سائر أفعال الخضوع، فإذا تعينت الأفعال فهذا القول أولى والله أعلم.

وصلّى الله على نبيه محمد وسلم تسليماً كثيراً.

فهرس

الفصل الأول

منهج القرآن في الحديث عن الله

- ١١ ----- منهج القرآن في الحديث عن الله
١٢ ----- الذات والصفات
٢٥ ----- قواعد المنهج السلفي
٣٣ ----- منهج القرآن في إثبات وجود الله
٤٦ ----- منهج القرآن في التوحيد

الفصل الثاني

الموقف الفلسفي

- ٥٣ ----- موقف أرسطو من قضية الألوهية
٥٨ ----- الفارابي وابن سينا
٦٨ ----- نقد الموقف الفلسفي

الفصل الثالث

موقف علماء الكلام

- ٧٥ ----- المعتزلة ومنهجهم في الصفات الإلهية
٨٢ ----- منهج الأشاعرة
٩٢ ----- نقد مناهج المتكلمين في الإلهيات :
٩٢ ----- نقد دليل الجوهر والعرض
١٠١ ----- نقد منهجهم في الصفات
١٠٧ ----- نقد مذهبهم في التوحيد

الفصل الرابع المعرفة بين العقل والشرع

- أ- المعتزلة ----- ١١٥
ب- الأشاعرة ----- ١٢٢

الفصل الخامس موقف المتكلمين من الحرية الإنسانية

- أ- المعتزلة وحرية الإنسان ----- ١٣٤
أدلة المعتزلة على صحة مذهبهم ----- ١٤٠
نقد موقف المعتزلة ----- ١٤٩
ب- موقف الأشاعرة من حرية الإنسان ----- ١٥٥
الغزالي ----- ١٦٢
ابن حزم ----- ١٦٦

الفصل السادس القضاء الإلهي وعلاقته بأفعال الإنسان

- تحديد المشكلة ----- ١٧٩
١- المعتزلة ----- ١٧٩
مفهوم القضاء عند المعتزلة ----- ١٨١
هل يقضى الله المعصية على العباد ----- ١٨٤
ما لله وما للإنسان في فعله ----- ١٨٥
أدلة المعتزلة ----- ١٨٧
هل الإيمان بالقضاء يستلزم إنكار الحرية ----- ١٩٣
متولة الدعاء في رفع القضاء ----- ٢٠٤

٢٠٨	معنى الهداية في كتاب الله
٢١٣	معنى الحسنه والسيئه
٢١٨	الحسنه من الله والسيئه من العبد
٢٢٣	نشأة القول بالجبر في الإسلام
٢٣١	موقف الأشاعرة من مشكلة القضاء والقدر
٢٣١	أولاً : معنى القضاء والقدر وعلاقته بأفعال الإنسان
٢٣٢	موقف الغزالي
٢٣٨	ثانياً : أدلة الأشاعرة
٢٤٢	البغدادى قد قسم الهداية إلى نوعين : عامة وخاصة
٢٤٣	نقد موقف الأشاعرة

فهرس كتاب التوحيد

٢٥٠	مقدمة المؤلف :
٢٥٣	قاعدة جامعة
٢٥٥	حاجة الجميع إلى الله
٢٥٦	معنى الألوهية
٢٥٧	معنى الربوبية
٢٥٨	حاجة العبد إلى عبادة الله
٢٦١	هى غذاء الإنسان وقوته وصلاحه وقوامه
٢٦٢	فصل : فى أنك أعلم الناس بمصلحتك والله أعلم منك
٢٦٣	فصل : فى حاجة الإنسان إلى من يستعينه
٢٦٦	فصل : فى حديث فاتحة الكتاب
٢٦٧	فصل : «إياك نعبد وإياك نستعين»
٢٦٩	فصل : فاتحة الكتاب
٢٧٢	الإنسان بين العبادة والاستعانة :
٢٧٣	قسم يغلب عليه التأله
٢٧٣	قسم يغلب عليه الاستعانة والتوكل
٢٧٤	قسم معرض عن الوجهين
٢٧٥	فصل : فى معنى «الحمد لله رب العالمين»
٢٧٦	فصل : توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية
٢٧٧	فصل : الإنسان ليس له من نفسه إلا العدم
٢٧٩	الإنسان ليس له من نفسه خير أصلاً
٢٧٩	الشر إما موجود وإما معدوم
٢٨٠	الشر لا ينسب إلى الله
٢٨٠	السيئات الهدمية تضاف إلى العبد

٢٨١	الشر الوجودى
٢٨٢	لم يخلق الله شيئاً إلا لحكمة
٢٨٣	الشر الذى سببه الوجود
٢٨٤	الشر مصدره الهدم
٢٨٥	اختلاف الأصوليين فى العلة الشرعية
٢٨٨	فصل : العبد وكل مخلوق فقير إلى الله
٢٩٠	المحبوب لذاته هو الله
٢٩١	أنواع مسألة العبد لربه
٢٩٣	فصل : الله أعلم بما ينفع العبد منه
٢٩٥	فصل : العبد محتاج إلى هداية الله وعونه

هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب قضية الاكوهية بأبعادها
العلمية والدينية معاً ويضع يد القارئ الكريم
على أسباب الخلاف بين الفرق الكلامية من
حنا وبينها وبين تصور الفلاسفة لقضايا
الأكوهية من جانب آخر ، كما يوضح الكتاب أن
السفر ، ليس من كمال ابتعد عن نور الوحي كتاباً
بمعنى في قضايا الغد ، نكثرت عليه عوامل
السفر ، والمصطلح اب وساه في أودية الضلال
والسبوت ، وثما استضاء بنور القرآن الكريم
المن الرتل ونعد بالامان والاطمئنان . خاصة أن
قضايا الاكوهية تنمى إلى عالم العيب ، وليس
لها في عالم الشهادة نظير فنفاست عليه ، كما لا
نفع فيها للمصور العقلى أو التخيل الذهني . بل
تأيد بها من القين الجازم الذى يبعث فى
النفس الامان والاطمئنان وهذا لا يتم إلا بالجمع
بين نور العقل ونور الوحي معاً . ومن هنا
نسئ اسماء هذا السفر العظيم .

أحمد غريب